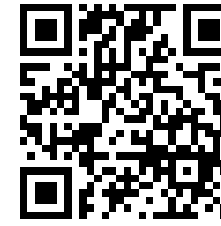
This is a reproduction of a library book that was digitized by Google as part of an ongoing effort to preserve the information in books and make it universally accessible.

Google™ books

https://books.google.com



A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

Digitized by Google

Digitized by Google

REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

PUBLICATION TRIMESTRIELLE

DE LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES

TOME QUATRE-VINGT-CINQUIÈME

PARIS

A LA LIBRAIRIE DURLACHER

142, RUE DU FAUBOURG-SAINT-DENIS

1928

Digitized by Google

Digitized by Google

REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

PUBLICATION TRIMESTRIELLE

DE LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES

APR 18 1928

TOME LXXXV

N° 169

1er JANVIER 1928

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

PARIS

A LA LIBRAIRIE DURLACHER

142, RUE DU FAUBOURG-SAINT-DENIS

Toutes les communications concernant la *Rédaction* et l'*Administration* doivent être adressées à la *Société des Études Juives*, 17, rue Saint-Georges, Paris.

Digitized by Google

La Société des Études Juives, *voulant assurer aux Rédacteurs de la* Revue *une pleine liberté scientifique, déclare qu'elle n'accepte point la responsabilité des articles publiés et qu'elle la laisse tout entière aux auteurs.*

Pour éviter les frais de recouvrement, nous serions très obligés aux membres de la Société de vouloir bien acquitter le montant de leur abonnement pour 1928 (France 50 fr.; étranger 70 fr.) par mandat-poste ou chèque adressé au trésorier, 17, rue St-Georges, Paris (IXe).

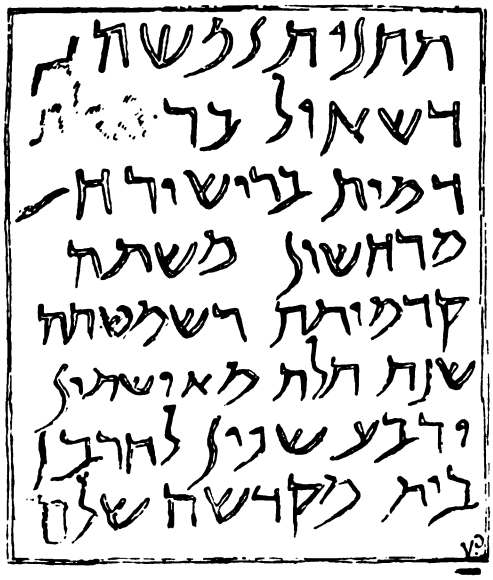
Avis. — La Société serait très reconnaissante aux abonnés qui ne tiennent pas à conserver les numéros antérieurs de la Revue de vouloir bien lui céder les fascicules portant les numéros 2, 50 à 54, 94, 120, 122, 126, 137-138, 150 à 162.

Digitized by Google

INSCRIPTIONS DE TOUBA

Je voudrais présenter ici quelques observations au sujet de deux épitaphes juives récemment publiées[1] qui proviennent d'une région encore peu explorée, le Ghôr es-Safy, canton situé au sud du lac Asphaltite, où coule le Ouadi el-Hesa qui se perd dans une *sebkha* (lagune salée). L'endroit précis de la découverte[2] serait un champ de ruines dit Qasr et-Touba, vers l'embouchure du ouadi. Il a dû y avoir là un cimetière appartenant à une sorte de colonie juive en pays nabatéen, dont l'établissement peut être une conséquence de la chute de Jérusalem (70 après J. C.).

Je donne d'abord l'épitaphe araméenne, dont le Père Vincent a publié un utile facsimilé.



1. L'inscription grecque a été d'abord publiée par J. G. Duncan, *Palestine exploration fund quarterly*, janvier 1924, p. 35 suiv. (cf. Alt, dans le même recueil, p. 191); l'inscription sémitique par A. E. Cowley, même recueil, 1925, p. 207 suiv. Toutes les deux ont été rééditées et savamment commentées par le Père L. H. Vincent, *Revue biblique*, 1er juillet 1927, p. 401 suiv.

2. Il n'est indiqué expressément que pour l'inscription araméenne.

Digitized by Google

תחנית נפשה....
דשאול בר.....
דמית בריש ירח
מרחשון בשתה
קדמיתה דשמטתה
שנת תלת מא ושתין
ורבע שנין לחרבן
בית מקדשה שלם

C'est-à-dire :

« Lieu de repos du corps
de Saül fils de ...th
qui mourut le premier jour du mois
Marhesvan de l'année
initiale de la *shemittha*,
l'an trois cent soixante
et quatre après la destruction
de la maison du Sanctuaire. Paix ! »

Tâchons de préciser la date exacte de cette épitaphe.

L'ère de la destruction du Temple, sans s'être jamais imposée dans les documents juridiques, a été souvent employée par les rabbins de la première moitié du Moyen-âge. On l'a signalée dans des inscriptions palestiniennes tardives et aussi dans plusieurs épitaphes de la région de Naples, du IXe siècle, publiées par Ascoli [1]. Dans ces derniers textes, elle est plusieurs fois associée à l'ère de la création du monde qui devait la supplanter définitivement vers l'an Mil.

Les talmudistes n'étaient pas d'accord sur la corrélation entre l'ère de la Destruction et celle de la Création. Leurs opinions sont rappelées dans les *tosaphoth* sur le traité talmudique *Aboda Zara*, 9 *b*, qu'a bien voulu résumer pour moi M. D. Sidersky.

« Quelques auteurs » faisaient coïncider l'annee de la destruction avec l'an 3828 de la création.

Raschi plaçait cette destruction et l'ère qui en résulte en l'an 3829, 420e de l'existence du Temple.

1. Ascoli, *Iscrizioni inedite* (1880) = *Atti del Congresso degli Orientalisti, 1878* (cf. Arsène Darmesteter, *R. E. J.*, I, 133), n°s 24-33.

Digitized by Google

Enfin Raschbam et son frère Rabenou Tam adoptaient pour la destruction l'an 3830 de la création, 421e de l'existence du Temple. Telle fut aussi au moins en ce qui concerne le début de l'*ère* de la destruction [1] l'opinion de Maïmonide, puisqu'il identifie la « présente année » 1107 de la destruction avec l'an 4936 de la création.

Laissant de côté le premier système, qui est négligeable, on voit que, d'après Raschi, il y a entre les deux millésimes une différence de 3828 ans (3829—1), et, d'après Raschbam et Maïmonide, de 3829 (3830—1). C'est le système de Raschi que suivent par anticipation les inscriptions de Venosa nos 25 et 31 d'Ascoli, puisque la première identifie l'an 4582 Créat. avec 754 Destr. et la seconde l'an 4587 Créat. avec l'an 759 Destr.

Si l'on admet que notre épitaphe suit le même comput, son année 364 de la Destruction correspond à l'an 4192 de la Création, 432/3 après J. C., et, en appliquant les règles actuelles du calendrier, qui étaient peut-être déjà en vigueur, on trouve que la date indiquée (1er Marhesvan 364 = 4192) correspond au 12 octobre 432 après J. C.

Notre texte ajoute que cette année (364 Destr. = 4192 Création?) était la première d'une *shemittha*. Quoique ce mot, qui signifie originairement « relâche » [2], semble dans l'hébreu biblique désigner seulement l'*année* sabbatique elle-même, celle où la culture de la terre est interdite et les dettes annulées, et que tel soit aussi le sens où l'emploie Maïmonide, je ne doute pas qu'il ne faille ici le prendre comme désignant la *période* de 7 ans, la « semaine d'années » [3], qui se *terminait* par l'année sabbatique (comme la semaine ordinaire par le sabbat) et

1. Maïmonide, *Yad, Shemittha ve-Yobel*, chap. x, 4.

Je dis l'*ère* de la destruction et non la destruction elle-même. Il semble, en effet, que (sauf Raschbam et son frère) on était d'accord pour placer la destruction en l'an 420 du Temple, mais comme cet événement eut lieu vers la fin de l'année juive (août), on ne faisait partir l'*ère* (an 1 de la Destruction) que de l'année suivante. C'est ce qui résulte bien du langage de Maïmonide: « l'année (= ère) de la destruction commence par Tisri, *deux mois environ après la destruction*, puisque c'est de Tisri qu'on compte les *shemittha* etc. » M. Sidersky me signale que la concordance 1 Destr. = 3830 Création est aussi adoptée par Isaac Israëli en 1410 (*Yessod Olam*, à propos de la date de la Mischna).

2. Deutéronome, 15, 9.

3. Aussi dite *Shaboua* (Babli *Sanhédrin*, v, 1).

Digitized by Google

M. Sidersky m'assure que cette acception du mot se rencontre dans la littérature rabbinique. Si donc l'an 364 Destr. est la première année d'une *période* sabbatique, l'année précédente 363 serait la dernière d'une période, et par conséquent une *année sabbatique*. La formule des années sabbatiques à Touba exprimées en ère de la destruction serait $7n - 1$ [1].

Ce résultat ne s'accorde pas avec l'opinion des rabbins. D'après Maïmonide, en effet, l'an 1 de l'ère de la Destruction est la *première* année d'une période septénaire (elle serait l'an 15 de la 9e période jubilaire). Dès lors les ans 1, 8, 15, 1107 etc., de la Destruction sont des années *initiales* des cycles sabbatiques, et les années 7, 14, 21 ... 1106, ou plus généralement toutes celles qui s'expriment par la formule $7n$, sont des *années sabbatiques*. Suivant ce comput, c'est l'année 364 ($= 7 \times 52$), c'est-à-dire l'*année même* de la mort de Saül, qui devrait être considérée comme sabbatique, et non l'année précédente, 363.

Rappelons-nous que Maïmonide assimile l'an 1 de la Destruction à l'an 3830 de la Création. Donc, d'après lui, l'an 3829 Créat. est sabbatique (puisque 3830 inaugure une nouvelle période septénaire). Comme $3829 = 7 \times 547$ la formule des années sabbatiques *exprimées en années de la Création* est aussi $7n$. Il donne conséquemment comme sabbatiques les ans de la Création 4956 (7×708) [2] et 1486 Séleuc. = 4935 (7×705) [3]. Tel est aussi l'avis de Raschbam et de R. Tam [4]. Au contraire Raschi, qui identifiait 1 Destruction avec 3829 Création, considérait comme sabbatique l'année $3828 = (7 \times 547) - 1$ et, plus généralement, toutes les années de la Création correspondant à la formule $7n - 1$.

L'opinion de Maïmonide etc., après avoir été beaucoup discutée au temps de Joseph Karo, a fini par triompher. Un synode de Jérusalem déclara sabbatique l'année $5313 = 7 \times 759$. Moïse Isserles attribue le même caractère aux années $5327 = 7 \times 761$ et $5334 = 7 \times 762$; un synode tout récent de rabbins askenazim l'attribue à l'année $5649 = 7 \times 807$.

1. Si les gens de Touba admettaient pour les années de la création la même équivalence que ceux de Venosa, l'an 363 de la destruction $= 363 + 3828 = 4191$ création et comme $4191 = (599 \times 7) - 2$. la formule des années sabbatiques *elon l'ère de la création* aurait été à Touba $7n - 2$.

2. *Péer ha Dor* (Responsa) n° 127.

3. *Yad*, X, 6. Cf. Ginzel, *Handbuch der Chronologie*, II. 54.

4. *Tosefta Aboda Zara*, 9 *b*.

Digitized by Google

Si le comput des années sabbatiques à Touba ne s'accorde pas avec le système des rabbins du Moyen-âge, au moins en ce qui concerne les années de l'ère de la destruction, en revanche il semble bien qu'il est conforme à celui que recommande le Talmud. Le traité *Aboda Zara* (9 *b*) dit, en effet, dans un texte d'ailleurs assez obscur, que pour déterminer si une année, exprimée d'après l'ère de la destruction du Temple, est sabbatique, il faut ajouter 1 au millésime et diviser le total par 7. Si le quotient est entier, l'année est sabbatique. C'est donc la formule 7 *n*—1, c'est-à-dire exactement celle que nous voyons appliquée dans notre inscription. Cette coïncidence est d'autant plus remarquable qu'elle ne s'accorde pas avec la croyance que l'année de la destruction était sabbatique. Or, le comput par années sabbatiques était pratiquement en vigueur devant les tribunaux rabbiniques à cette époque. La Mischna (*Sanhedrin*, V, 1) dispose, en effet, que les témoins doivent être interrogés sur la date du fait incriminé, et cette date comprend « *la période sabbatique*, l'année (de cette période), le mois, la semaine, le jour, l'heure ».

On peut donc croire qu'à l'époque de notre inscription le comput des années sabbatiques (encore qu'elle ne fussent probablement pas observées dans toute leur rigueur) s'était maintenu par une pratique ininterrompue, tandis qu'à l'époque de Raschi et de Maïmonide on reconstituait artificiellement la série de ces années en partant du postulat que l'année *de la destruction* du Temple (an —1 de l'*ère* de la destruction) avait été sabbatique [1], postulat probablement légendaire. Cependant, chose curieuse, la règle de Maïmonide paraît s'appliquer à deux sur trois des

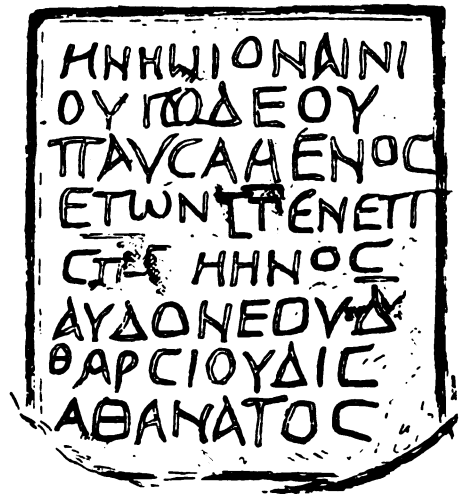
1. *ArakIn*, 13 *a* (cf. *Seder olam*, p. 91, Meyer). Le Temple a été détruit *moza'e shebiit* « à la clôture d'une année (?) sabbatique », expression différemment interprétée d'ailleurs (1° à la fin d'une année sabbatique, 2° dans l'année *faisant suite* à une année sabbatique). Suivant qu'on adopte l'une ou l'autre interprétation l'année 1 Destr. est sabbatique ou initiale d'une période septénaire. La 1re conduit à la formule 7 *n* + 1 pour les années sabbatiques, la 2e à 7 *n*.

Digitized by Google

années sabbatiques attestées historiquement à l'époque du second Temple [1].

II

Arrivons à l'inscription grecque :



μνημιον Αινι-
ου Ιοδεου
παυσαμενος
ετων ΕΠ εν ετι
ΣΙΓ μηνος
Ανδονεου Δ
θαρσι · ουδις
αθανατος

1. Ces années sabbatiques attestées pendant la période du nouveau temple, qui rentrent dans la formule de Maïmonide (7 *n*), sont :
1 Macc., XVI, 14 An 177 Séleucide = 3626 Créatiou = 7 × 518.
Josèphe, *Antiq.*, XIV, 16, 2 An 275 Séleucide = 3724 Création = 7 × 532.
La troisième année attestée correspond à la formule insolite 7 *n* + 1.
1 Macc. VI, 20 An 150 Séleucide = 3599 Création = (7 × 514) + 1.
Sur les années sabbatiques on peut consulter, outre Ginsel (*op. cit.*, p. 53)

Digitized by Google

c'est-à-dire en grec correct: *μνημεῖον Αἰνείου Ἰουδαίου πανσαμένου ἔτων ϛπ ἐν ἔτει σπϛ μηνὸς Αὐδυναίου δ'. θάρσει · οὐδεὶς ἀθάνατος.*

« Monument d'Enée le Juif, entré dans le repos à l'âge de 86 ans l'an 283, le 4 du mois Audynéos. Courage! Nul n'est immortel. »

Le caractère juif de cette épitaphe n'a été établi que par le Père Vincent qui a parfaitement reconnu dans la graphie ΙΟΔΕΟΥ du scribe (lue Γοδέου par le premier éditeur) le mot Ἰουδαίου. En réalité, le lapicide a même, après coup, inséré un Υ dans l'omicron carré formant la 2e lettre du mot; la haste horizontale qui part du sommet de l'I et l'avait fait prendre pour un Γ n'est « qu'une fausse touche de ciseau ».

En revanche, M. Vincent a commis deux erreurs de transcription que j'ai corrigées. A la l. 4 il n'a pas tenu compte du signe numéral Ε qui précède le ΙΙ et a traduit en conséquence 80 au lieu de 86. A la l. 6 il a interprété le chiffre Δ par 10, alors que dans les documents de cette époque il ne peut signifier que 4.

Ici encore se pose d'abord une question chronologique. Quel est le point de départ de l'ère dont nous avons ici l'an 283?

Le P. Vincent, adoptant une suggestion de M. Alt, croit qu'il s'agit de l'ère de la province romaine d'Arabie ou « ère de Bostra », dont l'origine est placée par les uns au printemps 105, par d'autres, plus probablement, au printemps 106 après J. C. [1]. Notre inscription serait ainsi datée de l'an 389 ou 390 aprés J. C.

On peut faire une objection à cette hypothèse. Les plus anciennes inscriptions datées de l'ère de Bostra emploient encore le calendrier macédonien, mais à partir de l'an 235 de l'ère (inscription Le Bas-Waddington, III, 1959 *b*), c'est le calendrier julien qui le remplace sans aucune exception. Si donc il s'agissait de l'ère de Bostra, notre inscription, datée de l'an 283, devrait présenter l'emploi de ce dernier calendrier. Or, nous

Zuckermann, *Ueber Sabbatjahrzyklus und Jobelperiode* (annexe au *Jahresbericht des jüdischen Seminars in Breslau* pour 1857) et un article confus et plein d'erreurs de J. D. Eisenstein, *Sabbatical year* dans *The Jewish Encyclopedia*, X, 605 suiv.

1. Voir les détails de la discussion dans Kubicek, article *Aera* de l'Encyclopédie Pauly-Wissowa, I, 642.

Digitized by Google

voyons, au contraire, qu'elle mentionne un mois macédonien, Audynaios, troisième mois du calendrier macédonien.

La même difficulté se présente, d'ailleurs, si l'on admet que l'inscription grecque, comme l'araméenne, est datée de l'ère de la destruction du Temple, 69/70 ou 70/1 ap. J. C. Car alors l'an 283 (équivalent à 351 ou 352 ap. J. C.) correspondrait à l'an 245/6 (ou 246/7) de l'ère de Bostra, c'est-à-dire à une date postérieure d'une dizaine d'années à l'adoption des mois juliens.

Entre les deux hypothèses — car je n'en aperçois pas d'autre — je préférerais cependant la seconde. Car si les Juifs de Touba ont compté leurs années d'une ère spécifiquement juive, ils ont pu aussi conserver le comput *par mois juifs* et le mois Audynaios ne serait pas ici véritablement un mois macédonien, mais, comme dans beaucoup de passages de Josèphe, le faux nez d'un mois *hébreu* (l'année hébraïque commençant, comme l'année macédonienne, en automne), le 3e mois de l'année juive, *Kislev*. Une autre raison de préférer l'ère de la destruction c'est qu'on obtient ainsi un intervalle un peu plus long entre nos deux textes (43 ans avec l'ère de Bostra, 81 ans avec l'ère juive). Or il a bien fallu quelques générations pour que les juifs de Touba cessassent, dans leurs épitaphes, d'employer le grec, et revinssent à l'araméen, conformément à ce « retour offensif du sémitisme » que l'on constate dans toute l'épigraphie de la Syrie méridionale. Un changement parallèle s'observe dans l'onomastique: le juif de l'an 283 porte un nom grec, Aineias [1], celui de l'an 361 un nom purement hébraïque Saül, et il en était probablement de même de son père ...th [2].

Un second point mérite de retenir un moment l'attention: c'est la formule terminale de notre épitaphe: Θάρσει, οὐδεὶς ἀθάνατος. « Courage ! nul n'est immortel ». Cette formule s'est déjà rencontrée cinq fois dans l'épigraphie juive de Rome: 1° dans l'épitaphe de l' « archonte » des juifs de Subure, Nicodème (CIG., III, 6447) [3] qui conclut ainsi: Θάρι (pour Θάρρει), Ἀβλάβι νεώτερε, οὐδεὶς ἀθάνατος ;

1. Nom déjà porté (suivant l'observation du P. Vincent) par un Juif que mentionne Josèphe, *Bellum*, V, 326.

2. Sur la recrudescence des noms hébraïques à partir du ve siècle cf. Juster, *Les Juifs dans l'Empire romain*, II, 234.

3. Reproduite dans Vogelstein et Rieger, *Juden Roms*, I, n° 72.

Digitized by Google

2° dans celle de l'enfant Samuel (CIG., IV, 9917) [1] ainsi terminée; θάρει, Σαμωλλ, οὐδὶς ἀθάνατος; 3° dans un fragment du Musée chrétien du Latran : Θά]ρσει οὐ... [2]; 4° Catacombe Monteverde à Rome, n° 49: θάρσει οὐδὶς ἀθάνατος [3]; 5° *ibid.*, n° 124 : θάρει, Εὐφράτει, οὐδεὶς ἀθάνατος [4]. Elle est beaucoup plus fréquente (ainsi que ses variantes εὐψύχει, εὐθύμει, et μὴ λύπου, οὐδεὶς ἀθάνατος) dans l'épigraphie chrétienne et païenne [5]. Comme il existe des exemples païens sûrement antérieurs à l'influence chrétienne [6], il faut admettre que Juifs aussi bien que Chrétiens ont emprunté la formule au paganisme. Elle n'y avait pas, d'ailleurs, un sens religieux, mais philosophique. C'est un truisme qui convient tout aussi bien au

1. Vogelstein etc., n° 101. Muller Bees, *Die Inschriften der jüdischen Katakombe aus Monteverde*, n° 179. Je ne connais aucun exemple de cette formule dans les inscriptions juiveslatines.

2. J. Picker, *Die altchristliche Bildwerke im Christlichen Museum des Laterans*, p. 36.

3. Muller Bees, n° 49.

4. *Ibid.*, n° 124.

5. Exemples sûrement païens: CIG. 4463. 5200 *b*. 6223 *b* (IG. XIV, 1560). 6364 (IG. XIV, 1536). 6438 (XIV, 1806). 6488 (XIV, 2118). 6750 (XIV, 2342). 6793 (XIV, 2530). IG. XIV, 420. 1699. 2009. Voir aussi Renan, *Mission de Phénicie*, p. 183.

Exemples sûrement chrétiens: CIG. 9589. 9624. 9660. 9789. 9803. 9820 etc.; Asie Mineure: Cumont, dans *Mél. d'archéol.*, XV, 268. Egypte: Lefebvre, *Inscr. chrétiennes d'Egypte*, p. xxx. *Inscr. chrétiennes du Musée du Caire*, p. 80 suiv. (ordinairement : μὴ λυποῦ οὐδεὶς ἀθάνατος ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ).

Exemples douteux (Chrétiens ou païens) CIG., 6404 (XIV, 1634). 6523 *b* (XIV, 1997). IG., XIV, 910. 1531. 1614 *a* (p. 701). 1984 [cf. Ascoli, *loc. cit.*, p. 340].

Dans l'épigraphie chrétienne l'idée contraire (l'immortalité en Christ) ne tarde pas à prévaloir : εὐψύχει... ἡ σὴ ψυχὴ ἀθάνατος παρὰ Χριστῷ (Tusculum, fin du IIIe siècle; cf. Jalabert et Mouterde dans le *Dict. d'arch. chr.* de Cabrol, v° *Inscriptions grecques*, col. 640).

6. P. ex. μὴ λύπει, οὐδεὶς ἀθάνατος, καὶ ὁ Ἡρακλῆς ἀπέθανε (CIG. 9438, Rome). Cf. S. Reinach, *Traité d'épigraphie grecque*, p. 432.

Je ne connais pas d'équivalent exact dans l'épigraphie funéraire latine. Voir cependant CIL., X, 5371 = Dessau, Inscr. sel. 7734. *Moriundu(m) st. Vale*. L'inscr. Gruter 928, 6 (*Fui, non sum; estis, non eritis*; *nemo immortalis*) est fausse.

Sur les variétés et l'origine de notre acclamation, voir, en général, J. E. I. Walch, *Observationes in Matthaeum ex graecis inscrr.* (1779), p. 18; M. A. Levy, *Epigraphische Beiträge*, p. 320; Lefebvre, *Inscr. chrét. d'Egypte*, p. xxx; Cumont, *Religions orientales*, p. 2; Bees dans *Orient und Aegypten*, II, 5 introd.; Ascoli, *op. cit.*, p. 340. On a cité des textes des apocryphes pour établir son origine juive : Sirach, 17, 25: οὐκ ἀθάνατος υἱὸς ἀνθρώπου; IV Macc., 13, 11 et 17, 4.

Digitized by Google

Carpe diem des Epicuriens qu'à la morose résignation des stoïciens. Il doit provenir d'une école de philosophie et c'est un nouvel exemple de l'influence que la philosophie grecque a exercée jusque dans les milieux israélites, même chez les dévots qui auraient repoussé avec horreur l'épithète d' « épicuriens ».

Théodore REINACH.

Digitized by Google

Manuscrits hébraïques

M. Carlo Bernheimer à Livourne se consacre depuis environ vingt ans à la description et à l'étude de manuscrits hébreux avec un zèle louable et une grande application. Outre plusieurs articles de revues, il a publié en 1915 un Catalogue des manuscrits et des éditions rares que possède la bibliothèque du Talmud-Tora de Livourne, auquel étaient joints dans un fascicule in-folio à part vingt facsimilés [1]. De ce Catalogue, qui laissait fort à désirer, j'ai donné une recension approfondie dans *Zeitschrift für Hebräische Bibliographie*, t. XV (1915), 6-10, et signalé les erreurs. L'auteur, qui était venu d'une autre branche d'études à la bibliographie hébraïque, a, dans la dernière décade, poussé sans se lasser ses recherches dans ce domaine spécial devenu l'objet de sa prédilection. Il est le visiteur le plus assidu des précieuses collections de mss. hébraïques des bibliothèques italiennes, en particulier de celle de Rossi à Parme. Il est peut-être, à l'heure actuelle, le seul, en tout cas le meilleur connaisseur de cette collection illustre, mais rarement visitée. De leur étude est sorti l'ouvrage que je veux signaler ici et auquel je désire sur bien des points ajouter des observations. Il s'agit, pour la plupart, de manuscrits de la Bible hébraïque et de questions isagogiques, qui intéressent en première ligne les savants qui étudient l'Ancien Testament.

Voici le titre du livre : Carlo Bernheimer, *Paleografica Ebraica*, Florence, Leo S. Olschki, 1924 ; in-8° de XIX+423 p. avec 30 facsimilés. Magnifique ouvrage, magistralement exécuté par les presses de S. Belforte et C° à Livourne et présenté dans une

1. *Catalogue des manuscrits et livres rares hébraïques de la Bibliothèque du Talmud Tora de Livorne.* Avec vingt facsimilés. Livourne, S. Belforte et Cie, [1915]. Aux dépens de la Communauté.

Digitized by Google

unique édition de 300 exemplaires numérotés (au prix de 100 marks or). Le titre ne correspond pas en général au contenu, ce que l'auteur lui-même remarque dans les premières phrases de la préface; c'est pourquoi j'ai donné à cet article un titre plus adéquat, qui répond mieux, mais non point parfaitement, au contenu du livre. De la « paléographie hébraïque », à proprement parler, ne s'occupent que les deux premiers chapitres sur les huit de l'ouvrage. Un meilleur titre d'ensemble ne saurait lui être donné, vu que le contenu n'a point d'unité. L'unité n'est que dans la personne de l'auteur, qui a groupé ses diverses études en un seul ouvrage pour présenter à un cercle de lecteurs plus étendu toutes sortes d'informations utiles sur le livre hébraïque (y compris la Bible) sous la forme manuscrite, ce que l'auteur souligne également dans sa préface. Son ouvrage s'adresse à tous ceux qui s'intéressent au livre hébraïque. Il embrasse tout ce qui a trait aux mss. hébreux. Il a un *caractère général*, et, sous ce rapport, comme le remarque l'auteur, n'a pas de précédent. Ceci est exact, car les matériaux réunis ici dans *un seul* livre sont traités ailleurs dans des départements scientifiques différents. Un bref coup d'œil le fera voir clairement.

Le livre se compose de huit chapitres dépourvus de titre; chaque chapitre, à l'exception du 2e et du 5e, a un certain nombre de paragraphes; en tout 62, auxquels s'ajoutent encore 4 appendices et des suppléments et corrections comprenant 16 pages. Les deux premiers chapitres traitent de l'écriture (p. 1-110); le troisième du matériel du scribe (p. 111-148); le quatrième des manuscrits hébreux en général, des colophons, autographes, censure, etc. (p. 148-180), avec un appendice sur les noms des Juifs (p. 181-190); le cinquième chapitre, qui a 4 subdivisions, parle des mss. de la Bible, ce qui donne occasion de parler aussi de l'ordre des livres bibliques et du texte lui-même (p. 191-268), avec un appendice où sont décrits 20 mss. bibliques, et un autre où il est question des premières impressions de l'Ancien Testament en hébreu (p. 269-293); le sixième chapitre s'occupe du contenu des mss. hébraïques et, parmi les différentes catégories, traite spécialement de la liturgie et des Consultations rabbiniques, comme ayant une importance toute particulière (p. 294-327). Le septième chapitre traite de l'ornementation des livres, des miniatures; y sont décrites 15 reproductions de mss.

Digitized by Google

illustrés de la collection De Rossi ajoutées à l'ouvrage (p. 328-356). Le huitième chapitre parle des scribes (Sofer, Liblar) à l'époque talmudique, du prix des livres au moyen-âge, des collections de livres, des catalogues etc. (p. 357-380). Après les suppléments et corrections déjà mentionnés viennent finalement trois index, index italien, index hébreu, index géographique ainsi qu'un tableau des mss. décrits et cités (p. 381-423).

On voit déjà d'après cet aperçu sommaire, qui ne donne pas une idée exacte, tant s'en faut, de la diversité des matières, que dans le présent ouvrage on trouve à la fois paléographie, chapitres d'introduction à la Bible, condition du livre dans l'antiquité, bibliographie hébraïque, liturgie juive, consultations rabbiniques, science des manuscrits hébraïques et bien d'autres choses encore. On ne querellera pas l'auteur sur la question de savoir s'il n'aurait pas mieux valu nous parler, avant la description des mss. bibliques, des scribes de la Bible dans l'antiquité et de la diffusion des exemplaires de la Bible en ces temps-là, plutôt que de reléguer ces matières à la fin; on ne chicanera pas non plus sur d'autres questions de disposition; par exemple pourquoi les mss. de la Bible qui prennent la plus grande place et qui, de plus, d'après l'auteur, sont les plus importants, doivent-ils donner le pas aux colophons et à des questions de ce genre? Il faut abandonner cela à l'auteur. Toutefois il est hors de doute que tant de matières diverses ne sauraient être traitées à fond dans un seul livre. L'adage « qui apporte à beaucoup, apporte quelque chose à chacun » n'est pas de mise dans la science. Il ne s'agit pas de donner quelque chose, mais un tout. C'est ainsi, par exemple, qu'il était parfaitement superflu, dès le début du livre, et ensuite dans les appendices en bien des pages, de traiter la question du changement d'écritures, c'est-à-dire du passage de l'alphabet vieux-sémitique (phénicien) à l'araméen (hébreu) d'après les sources certes, mais si superficiellement. Dans mon ouvrage *Zur Einleitung in die Heilige Schrift* (1894), j'ai groupé *toutes* les données qui se rencontrent dans la littérature rabbinique et en ai fait une étude critique; un simple renvoi à cet ouvrage, que l'auteur cite en d'autres endroits, aurait été plus utile au lecteur que la description pleine de lacunes qu'il leur offre. On peut en dire autant des parties consacrées à l'*Althebräischen Buchwesen:* une courte esquisse avec renvoi à l'ouvrage

Digitized by Google

que j'ai composé sous ce titre aurait épargné un espace qui eût été mieux employé à faire connaître d'autres matériaux réunis par l'auteur et supprimés faute de place. On eût souhaité tout particulièrement une caractéristique détaillée de l'hébreu au moyen-âge selon les pays et les époques. L'auteur a commencé d'entrer dans cette voie, de façon louable; il faut espérer qu'il continuera. A côté de l'étude des manuscrits, il faudrait aussi réunir les données fournies par les auteurs du moyen-âge sur les différentes sortes d'écriture, ce que je ne trouve pas dans le présent ouvrage. Il s'offre ici encore à M. Bernheimer un champ d'activité fécond. La science des mss. hébraïques, en dépit de nombreux et importants catalogues, est encore dans l'enfance; c'est une idée saine de la part de notre auteur de vouloir la créer, encore qu'il ait abordé trop de choses, d'une part, et pas assez, de l'autre. Il faut estimer, en tout cas, ce qu'il apporte et non ce ce qu'il eût pu apporter et ce qu'il lui sera possible d'apporter encore. Je vais maintenant considérer l'une après l'autre les différentes divisions de l'ouvrage.

Dans le premier chapitre, consacré à la paléographie hébraïque, M. B. cite l'opinion du Talmud sur le changement d'écriture dans *Sanhédrin* 21 *b*, d'après quoi la Tora a d'abord été donnée en langue hébraïque et dans l'écriture hébraïque, puis, au temps d'Ezra, en écriture araméenne et en langue araméenne. Israël se choisit l'écriture assyrienne (araméenne) et la langue sacrée; l'écriture hébraïque (phénicienne) et la langue araméenne, en revanche, furent abandonnées aux « idiots » [1]. La phrase « on a abandonné aux « idiots » (à l'usage

1. La dernière phrase, dont le texte hébraïque est celui-ci : בררו להן לישראל כתב אשורית ולשון הקודש והניחו להדיוטות כתב עברי ולשון ארמי est traduit par Bernheimer comme suit : « Ciò viene spiegato cosí : agl'Israeliti in scrittura syriaca ed in lingua ebraica » etc. Il a donc pris ובררו dans le sens d'« expliquer », ce qui est tout-à-fait inexact. Dans le passage parallèle j. *Megilla*, 71 *b* en bas et j. *Sota*, 21 *c* en haut, on lit : בחרו להם כתב אשורי ולשון עברי (cf. mon *Zur Einleitung*, 57, n. 1). M. B. traduit encore incorrectement, p. 3, la phrase : כתב זה לא נשתנה כל עיקר « *questa scrittura* [l'écriture carrée, araméenne] *non differiva completamente dall'altra* (detta עברית) », comme s'il s'agissait d'une différenciation des deux sortes d'écriture, en ce sens que l'écriture hébraïque ancienne ne se distingue pas de l'araméenne, ce qui est un pur non-sens. La phrase signifie : il n'y a pas eu du tout changement d'écriture, car déjà Moïse a révélé la Tora en écriture araméenne. Le mot נשתנה a induit notre auteur en erreur et influencé toute sa théorie.

Digitized by Google

privé) l'écriture hébraïque et la langue araméenne » manque dans la version palestinienne. Il est très probable que dans la version babylonienne le mot « Israel » n'a été introduit que parce que R. Hisda (IIIe siècle) appliquait הדיוטות aux Samaritains. Le mot הדיום (ἰδιώτης, privatus), si fréquent dans la vieille littérature rabbinique, n'a nulle part ailleurs cette signification. L'interprétation de l'Amora Hisda sera donc fausse ; le mot désigne bien plutôt, ici comme ailleurs, les particuliers et se rapporte donc à l'écriture privée. La question, soulevée à nouveau par notre livre, du changement d'écriture chez les Juifs ne peut être traitée dans le cadre de cet article ; je renvoie le lecteur à la deuxième partie de mon livre (*Zur Einleitung*), où il est traité (p. 48-99), en autant de chapitres, de l'introduction de l'écriture carrée, de l'ancienne écriture hébraïque, des mss. bibliques en caractères étrangers et des traductions disparues de la Bible ; de plus, je renvoie à ma dissertation : *Wie lange stand die althebräische Schrift bei den Juden in Gebrauch?* in *Kaufmann-Gedenkbuch*, Breslau, 1900, p. 44-57. Depuis la découverte des papyrus araméens d'Eléphantine-Assouan, la question du changement d'écriture chez les Juifs a pris un autre aspect. Nous voyons ici des Juifs venus de Palestine en Egypte, et cela au plus tard au VIe siècle avant l'ère vulgaire, donc au moins cent ans avant le retour d'Ezra à Jérusalem. Cette colonie militaire juive, soumise à l'autorité perse, se sert entièrement dans ses écrits, tant privés qu'officiels, de l'écriture et de la langue araméennes. Même la lettre qu'ils envoyèrent au grand-prêtre à Jérusalem, ne peut, d'après le contexte, avoir été qu'araméenne d'écriture et de langue [1]. Par cette trouvaille inopinée la tradition talmudique qu'Ezra a introduit pour la Tora l'écriture araméenne et traduit la Tora en araméen, se trouve très corroborée. L'un et l'autre correspondait à la situation. Les rapatriés parlaient et écrivaient en araméen, comme les gouverneurs perses avec leurs provinces occidentales. Toutefois la possibilité, la vraisemblance du maintien des livres bibliques en vieille écriture hébraïque, comme aussi de l'usage de l'ancienne écriture populaire, n'est point

1. Ungnad, *Aramäische Papyrus aus Elephantine*, Leipzig, 1911, p. 4, l. 18 ; Cowley, *Aramaic Papyri of the fifth Century B. C.*, Oxford, 1923, p. 112. Les nouvelles trouvailles sont photographiées dans les éditions originales de Cowley et Sachau.

Digitized by Google

exclue malgré cette réforme. C'est ce que j'ai essayé de démontrer dans mes travaux sus-mentionnés avant la découverte des papyrus araméens, et je le maintiens toujours. En présence de ces papyrus, on ne saurait aucunement prendre au sérieux l'opinion de M. Bernheimer, que l'hébreu carré est issu par évolution chez les Juifs de l'ancienne écriture hébraïque (cananéen). Cette vieille sorte d'écriture a manifesté sa ténacité comme le prouve l'inscription de Byblos du XIIIe siècle avant l'ère chr. récemment découverte, que notre auteur ne connaissait pas encore, et qui ne montre pas de notables divergences par rapport aux inscriptions connues jusqu'ici [1]. De l'ancienne écriture cananéenne, M. B. ne s'occupe pas expressément, il se contente d'analyser (p. 5-15) les caractères hébreux des inscriptions juives de la nécropole de Naples publiées par Ascoli et celle d'une coupe magique judéo-babylonienne du VIIIe siècle environ publiée par M. Schwab [2]; ainsi qu'une lettre de divorce de Fostat (Vieux-Caire) de l'an 1128, que j'ai publié dans mon livre *Die jüdische Ehescheidung und der jüdische Scheidebrief*, II (1912), — le fait n'est pas mentionné par M. B. p. 15 — et un contrat de vente de Léon de l'an 1137, publié par Isidore Loeb dans cette *Revue*, IV (1882), p. 231. Ce matériel est bien trop restreint pour servir de base à un examen du caractère et de l'évolution des écritures. En ce qui concerne d'abord les inscriptions magiques, l'auteur aurait pu en utiliser non moins de 42, que James A. Montgomery a publiées en facsimilés et étudiés [3]. Il avait d'ailleurs aussi des textes hébraïques à sa disposition, ainsi le papyrus Nash, datant du VIe siècle environ, qui contient les dix commandements et a été reproduit maintes fois en facsimilé, de même que le papyrus plus ancien encore, le plus ancien papyrus hébreu jusqu'ici, que Flinders

1. Voir R. Dussaud, *Syria*, 1924, p. 135-157 et H. Bauer, *Eine phönizische Inschrift aus dem 13. Jahrhundert* in *Orientalistische Literaturzeitung*, XXVIII [1925], 129-140.

2. *Iscrizioni inedite o mal note Greche, Latine, Ebraiche di antiqui sepolcri giudaici del Napolitano*, edite ed illustrate da G. Ascoli, Turin, 1880. — M. Schwab, *Un vase judéo-chaldéen de la Bibliothèque Nationale* in *R. E. J.*, IV (1882), 165-172. V. encore *Jahrbuch für die Geschichte der Juden*, II, (Leipzig, 1861) p. 271, et la reproduction à la fin du volume.

3. J. A. Montgomery, *Aramaic Incantation Texts from Nippur*, Philadelphie, 1913 (University of Pennsylvania, The Museum Publications of the Babylonian Section, t. III).

Digitized by Google

Petrie a découvert en Egypte [1]. Il faut cependant reconnaître que l'auteur a ouvert la voie de façon méritoire pour la comparaison des trois sortes d'écritures hébraïques, l'alphabet carré, le rabbinique et le cursif. Cette partie de son livre, où il est question aussi des ligatures, des grandes lettres et des abréviations, et à laquelle est joint un appendice sur les caractères hébraïques des plus anciennes impressions, embrasse les deux premiers chapitres (p. 1-110), donc un quart de tout l'ouvrage.

Le paragraphe sur les abréviations, très sommairement conçu, cite, comme preuve de résolution fautive des abréviations, le livre de Tisserant *Specimina codicum orientalium* (Bonn, 1914). Les exemples produits par l'auteur (p. 100), ainsi que d'autres ont été mentionnés par moi dans la *Z. D. M. G.* (1916) [2], et un renvoi à cet article aurait été utile au lecteur à d'autres égards encore. M. B. remarque avec raison (p. 101) qu'un petit trait indique un mot abrégé et deux traits les initiales de plusieurs mots. Il est surprenant qu'il dise quelques lignes auparavant que בש׳ puisse signifier בשם et בית שני, ainsi donc une abréviation et un acrostiche, alors que, d'après sa propre indication, la seconde devrait s'écrire ב״ש. Dans les manuscrits orientaux, comme le montre la Gueniza de Fostat, c'est le *point* qui est employé comme signe d'abréviation et non le trait, à présent usuel. Il aurait fallu l'indiquer. L'emploi du point comme signe d'abréviation dans les papyrus grecs doit être rapporté à l'exemple du latin, par exemple Γ. pour Γ(αίος) [3]. Ce qui est incertain, c'est si le point d'abréviation a passé des Grecs aux Juifs d'Orient ou s'il est original chez eux. Les papyrus araméens connaissent déjà l'abréviation, par ex. ש pour שקל [4], mais sans point d'abréviation, tout-à-fait comme les anciens papyrus grecs qui n'in-

1. W. M. Flinders Petrie, *The Status of the Jews in Egypt*, Londres, 1922. Sur ces trois fragments, voir en dernier lieu Nepi Modona dans la revue italienne *Aegyptus*, que je n'ai pas entre les mains. Flinders Petrie toutefois s'est peut-être trompé dans la datation.

2. *Berichtigungen und Bemerkungen zum hebräischen Teile* von E. Tisserant's *S. C. Orientalium* (p. 179-184). Ce que cite M. B. se trouve chez moi p. 183. Cf. la note de Marx, *Jewish Quarterly Review*, N. S., VI (1915-16), p. 176-184.

3. Wilcken dans *Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde* (Leipzig-Berlin, 1912), I, p. XLII, où δεσποτκ'=δεσποτικ(ων) est cité comme exemple.

4. V. Papyrus 18 chez Ungnad, *Aramäische Papyrus aus Elephantine* (Leipzig, 1911), p. 28.

Digitized by Google

diquent pas la chute de la désinence [1]. J'affirme donc nettement que, anciennement, les papyrus araméens au ve siècle et les papyrus grecs au IIIe avant J. Chr. n'ont pas connu de signe d'abréviation. Ce point de l'histoire de l'écriture est d'une haute importance pour la critique textuelle de la Bible, telle que l'ont pratiqué F. Perles dans ses *Analekten* et *Neuen Analekten*, et d'autres. Ce thème ne saurait aucunement être traité de façon aussi expéditive que le fait le présent ouvrage. Wilcken remarque avec raison qu'il faut établir fermement le « principe de l'abréviation », ce qui s'applique également à l'hébreu.

L'auteur consacre un paragraphe aux signatures (p. 104-106), qui sont souvent difficiles à déchiffrer. C'est une expérience que M. Bernheimer a déjà faite en composant son Catalogue, mentionné dans la première note de cet article. Il y a reproduit en facsimilé à la table 18 une Consultation qui porte 14 signatures (et non 15) dont il n'a pu déchiffrer trois et dont il a mal lu une. Dans le présent ouvrage, il publie à nouveau (à côté de la p. 106) ces deux feuillets, recommence l'erreur des 15 au lieu des 14 signatures et dit que lorsqu'il a composé son Catalogue, il ne pouvait déchiffrer ces trois noms, mais qu'ensuite il a mis sa patience à nouvelle épreuve, jusqu'à ce qu'il soit parvenu à lire enfin ces noms, qu'il communique à présent (p. 105-106). Il analyse lettre à lettre ces signatures en une page et demie. Temps et peine perdus. La Consultation avec toutes ses signatures est imprimée *in-extenso* dans דבר שמואל de Samuel Aboab, n° 19. Dans ma recension, que j'ai déjà mentionnée au début de cet article (*Z.f.H.B.*, XV (1915), p. 9), tout ceci a déjà été établi il y a plus de dix ans. Il est singulier qu'une recension de son ouvrage où sont rectifiées de nombreuses erreurs ne soit pas venue à la connaissance de l'auteur, alors que celui-ci utilise d'autre part assidument mes travaux.

Le troisième chapitre s'occupe du matériel de l'écrivain: *sur quoi* et *avec quoi* il écrit (p. 111-148). Les matériaux sont en grande partie empruntés à mon *Althebräischen Buchwesen* (Budapest-Strasbourg, 1912), livre auquel il renvoie pour d'autres détails, page 114, note 3, mais aussi à des mss. du moyen-âge,

1. Wilcken, *loc. cit.*

Digitized by Google

dont M. B., ainsi qu'il le remarque p. 111, a étudié un grand nombre. S'adresser à l'antiquité, dont aucun manuscrit ne nous est parvenu — les pauvres restes découverts récemment en Egypte, mentionnés plus haut, ne sauraient, même datant réellement du IIIe siècle, entrer en ligne de compte –, est justifié en ce sens que les prescriptions des anciens rabbins, au moins en ce qui concerne les rouleaux de la Loi, ont fait autorité dans la suite et ont exercé aussi une influence indirecte sur d'autres manuscrits. Il est jusqu'aujourd'hui sans exemple qu'un rouleau de la Loi ait été confectionné d'une autre matière que de peau de bête. Le papyrus Nash, rien que par sa matière, témoigne qu'il n'appartient pas à un rouleau de la Loi ; aussi son contenu ne peut-il pas être considéré comme écrit avec le plus grand soin et digne d'être mis au-dessus du texte massorétique, comme Peters a cherché à le démontrer dans une monographie spéciale. Dans l'antiquité, il a été de règle d'employer de la peau de bête épaisse (עור), mais la peau séparée (קלף, parchemin) était aussi licite. La peau doit naturellement être dépouillée de ses poils avant qu'on ne se mette à écrire selon les prescriptions sur le côté du poil (*Buchwesen*, 22 suiv.); עיר est donc identique à גויר = peau décortiquée. M. B. conteste cette identité et prétend que ce sont deux matières différentes, qui se distinguent l'une de l'autre par le degré de préparation de la peau : עיר est la peau de bête au naturel et גויר est la peau travaillée et passé à l'état de cuir (115, n. 1). Mais comment écrire du côté du poil, si le poil n'est pas râclé? Qu'on n'oublie pas qu'il s'agit d'un rouleau de la Loi pour le culte public, qui doit être bien présenté et où trois ou quatre lettres illisibles suffisent à rendre le rouleau inutilisable. Si l'assertion de B. était exacte, il y aurait eu trois sortes de peaux à écrire : la peau munie de poils, la peau grattée et le parchemin, ce dont il n'est jamais question. Je renvoie aussi le lecteur à mon livre, où sont réunis toutes les preuves qui justifient l'interprétation traditionnelle sur ce point.

De la troisième sorte de peau à écrire, nommée *dochsostos* (דוכסוסטוס, δίξεστος), j'ai traité dans mon *Althebräischen Buchwesen* (26-29). Je me contenterai d'y ajouter ici l'opinion d'E. Schürer dans sa recension de mon livre (*Theologische Literaturzeitung*, 1904, col. 223). Il tient pour constant ce que j'ai exprimé avec quelque doute, à savoir que Dochsostos désigne la peau

Digitized by Google

lissée des deux côtés. M. Bernheimer (114-118) traite de la question sur la base des matériaux réunis par moi; mais n'arrive à aucun résultat certain. En raison de l'objection élevée par lui à la fin contre mon assertion qu'un Gaon babylonien du xe siècle ne peut faire autorité pour la Palestine du IIe siècle, le problème du Dochsostos n'avait pas à être traité dans toute son étendue, surtout dans un ouvrage qui entend décrire en première ligne les manuscrits encore existants. Encore aujourd'hui je ne puis en dire plus que je n'en ai dit dans mon livre; je me dispense donc d'insister davantage sur la question.

Il était de règle dans l'antiquité d'employer le cuir, c'est-à-dire la peau entière, mais il y avait aussi des rouleaux de parchemin, quoique relativement peu. En tout cas, il était permis d'employer le parchemin pour la préparation de rouleaux de la Loi. « Le patriarche Juda Ier, le rédacteur de la Mischna, qui florissait vers 200, connaissait la longueur d'un rouleau de la Loi de *ghevil* (cuir), mais non celle d'un rouleau de parchemin. De là on peut tirer des conclusions non seulement sur la propagation générale du ghevil, mais encore sur la rareté et la jeunesse relative de l'emploi du parchemin dans la confection des Bibles.» Les lignes se lisent dans mon *Buchwesen*, p. 25, où l'on trouve aussi la référence *Baba Batra*, 14 *b*. Au sujet des colonnes, on trouve ceci dans le Talmud palestinien, *Megulla*, 71 *d*, 21: « pour le parchemin les sages n'ont fourni aucune mesure » (*Buchwesen*, 25, n. 3 et 117, n. 2). M. Bernheimer n'aurait donc pas dû écrire: « Si deve dunque ritenere come accertato che nella epoca talmudica il solo materiale ammesso per la scrittura del Sepher Tora fosse il Ghevil » (119).

Le parchemin d'ailleurs ne devait l'emporter que lentement parce que la tradition, le conservatisme recommandait d'user de la peau de bête entière, l'ancienne matière à écrire. Cette raison était plus décisive que celle de la solidité plus grande de la peau complète, argument que fait seulement valoir B. (*ibid.*). Incidemment je ferai remarquer que je ne considère pas comme entendu que les Orientaux aient emprunté le parchemin au monde hellénistique (de Pergamum). Ni *membrana*, ni *pergamena* n'apparaissent dans la langue des anciens Juifs; ils ont en revanche un terme qui leur est propre, גְּלִיּוֹן, qui signifie *peler*, ce qui plaide pour l'origine orientale de ce matériel.

Digitized by Google

Après avoir donné des renseignements sur la matière employée dans les manuscrits conservés du moyen-âge, B. traite en deux paragraphes de l'encre et de l'écriture dorée. Dans mon *Buchwesen* j'ai réuni les données de l'ancienne littérature rabbinique, où il est question aussi d'encre métallique. Le grand docteur et scribe de profession Méir remarquait devant son maître Ismael qu'il mélangeait à l'encre l'eau de cuivre de la noix de galle, sur quoi celui-ci pensait que c'était interdit, parce que l'écriture devait être effaçable, tandis que l'encre métallique pénétrait immédiatement dans la matière (ici le cuir), et donc ne pouvait s'effacer complètement (v. *Buchwesen*, 154 suiv.). Celui qui lit le passage dans le Talmud ne peut pas le comprendre autrement. B. croit au contraire (129, n. 2) que l'encre métallique cause plus de dommage au papier qu'au parchemin, ce qui va de soi. Mais, en outre, il croit que R. Ismaël interdit l'encre métallique, parce qu'on ne peut plus dans la suite faire aucune correction, attendu que l'encre est indélébile. Pur non-sens! Un rouleau de la Loi, écrit correctement, n'est pas impropre, parce que des lettres devenues pâles ne peuvent plus être corrigées. Mais des fautes faites en écrivant ne doivent pas être corrigées sur le même feuillet. Finalement R. Ismaël cite Nombres, v, 23, d'après quoi l'encre du « rouleau de la jalousie », par conséquent aussi celle du rouleau de la Loi doit être effaçable; de correction immédiate ou future il n'est donc pas question. Le lecteur est induit en erreur par une supposition absolument sans fondement, dirigée même contre l'interprétation du Talmud. En revanche, il faut savoir gré à l'auteur de nous communiquer deux recettes d'encre d'après des manuscrits (p. 130-1). On lui aurait eu plus de gratitude encore s'il en avait donné d'autres et parlé de celles qu'on a déjà publiées. Une comparaison même avec des recettes d'encres non-juives aurait été à sa place. Dans l'une des recettes se trouve une grave faute de lecture: après qu'ont été mentionnés le noir de fumée à l'huile, la gomme arabique, le miel, et la noix de galle concassée, on lit: וישים במים להרחוק וסנין המים. Ceci est traduit: « (Poscia prendi noce di galla pestata) *è ponila, nell' acqua a parte* [Note: littér. *a distanza*] e filtra quest' acqua » (131-2). Les mots soulignés par moi n'ont aucun sens. Il faut, au lieu de להרחוק, lire להשרות (comme dans la deuxième recette), et le sens est: les noix de galle concassées doivent être mises dans

Digitized by Google

l'eau afin qu'elles s'y dissolvent (s'amollissent). De même la traduction de la Consultation citée p. 138 sur l'encre la plus appropriée rituellement pour le rouleau de la Loi contient une grossière méprise. On y explique qu'il est permis d'employer, au lieu d'eau, du vin non rituel pour la préparation de l'encre; même de l'encre à la noix de galle, à la gomme et au vitriol, préparée avec un pareil vin, ne rend pas inutilisable le rouleau de la Loi. C'est la pratique courante de notre temps. Ensuite on lit: sache que beaucoup de scribes de notre temps n'emploient plus d'encre au noir de fumée pour écrire le Sefer Tora, parce que cette encre se corrompt et s'efface aisément. *Ce qui me semble correct, en ce qui concerne la réparation de lettres dans un rouleau de la Loi qui est déjà écrit, c'est de le corriger de cette façon. Lorsque [la Tora] a été exécutée avec de l'encre au noir de fumée, que nous appelons encre rituelle, il faut la corriger avec de l'encre rituelle*, afin que la sainteté ne soit pas diminuée, après qu'elle [la Tora] a été écrite avec le meilleur. Mais si elle est écrite avec de la noix de galle, de la gomme, avec du vitriol, elle doit être réparée avec l'encre correspondante, car ainsi la sainteté n'en sera pas amoindrie puisque [l'exemplaire] n'a pas été préparé avec ce qu'il y a de mieux. Règle : ce qu'on ajoute [c'est-à-dire ce qui est corrigé] doit être pareil à la souche ». Telle est la traduction exacte de l'intéressante Consultation de Moïse Provenzale (Mantoue, xvie siècle). M. B. en traduisant les mots : והנכון בעינו לענין תקון האותיות בס"ת שכבר נכתב לתקנו מבניו, אם נעשה בשל עשן והוא שאנו קורין אותו דיו כשר יש לתקנו ג"כ בדיו כשר וכו' qui correspondent aux mots soulignés par moi dans ma traduction, s'est mépris en ce sens qu'il a compris ס"ת שכבר נכתב לתקנו comme la désignation d'un ms. modèle, qui sert à la confection des autres [1], comme si, pour la réparation des lettres, il y avait une différence entre un modèle et un rouleau pour la synagogue, et comme si c'étaient des rouleaux de la Loi et non des codex [livres avec feuillets] qui servaient de modèles. La Consultation parle de l'encre, comment y serait-il question des *Tiqqouné Soferim* ?

1. P. 139, dernières lignes: « Quanto alla correzione delle lettere in un S.T. scritto gia da tempo e che serve di modello ». Dans la note il remarque (140, 1) qu'il est question ici de Tiqqouné Soferim (modèle pour le scribe). Un modèle est d'une sainteté moindre qu'un rouleau synagogal, il peut être écrit aussi d'une encre qui ne saurait convenir à celui-ci.

Digitized by Google

L'auteur polémique contre mes considérations relatives à l'emploi de l'écriture dorée dans la préparation d'exemplaires de la Tora dans l'antiquité (141-2). Je renvoie à mon *Buchwesen*, 157-163; les preuves alléguées là ne sont pas affaiblies par M. B. Il existe de nouveaux matériaux, que j'ai tirés de sources non-juives et dont je ferai part en une autre occasion. Dans les mss. bibliques du moyen-âge se trouvent des ornements dorés, ainsi que M. B. le montre au chapitre VII, malgré l'interdiction déjà vieille alors de 1500 ans; pourquoi l'écriture dorée n'aurait-elle pas été en usage dans l'antiquité?

Dans l'antiquité le rouleau était cousu avec un fil tressé de poils de bête. Dans mon *Buchwesen* (p. 35 suiv.) on trouve réunies toutes les données qui s'y rapportent, parmi lesquelles se trouve aussi celle dont traite notre auteur p. 143. Chose étrange, il déclare ne pas bien comprendre ce que signifient les mots וכורכין בשועי et conjecture qu'il s'agit d'un tissu de peau, d'où le nom de שועי. Dans mon *Buchwesen*, *loc. cit.*, est cité, entre autres, *Sabbat*, 108 *a*, où il est dit des phylactères: on les écrit sur de la peau de bêtes pures, on les enveloppe de leurs poils et on les coud avec leurs tendons (וכורכות בשערן). Il n'était nullement nécessaire, en somme, de ne traiter du livre dans l'antiquité hébraïque que de façon si sommaire en citant quelques sources à l'appui. L'auteur nous donne mieux sur les reliures qui existent encore, dans le § 12 qui fait suite (p. 144-148), ce dont on doit lui savoir gré.

Le troisième chapitre traite du colophon, où beaucoup de choses élémentaires nous sont expliquées. C'est sûrement en vue d'un cercle plus large de lecteurs, comme en d'autres parties du livre. Les renseignements tirés de manuscrits méritent notre gratitude. Intéressant, p. ex., est l'avertissement du scribe du ms. De Rossi n° 1215, un Mahzor allemand, qu'un enfant a copié, lequel demande l'indulgence pour ses fautes (תעותיו), d'autant qu'il n'avait pas devant lui de modèles concordants (תופשים). La remarque même trahit déjà l'inexpérience du copiste, car il aurait fallu correctement טעותי et טופסים, ce qu'il aurait fallu remarquer p. 153. B. note les eulogies qui sont ajoutées aux noms des défunts. Il aurait été à propos de mentionner *Zur Geschichte und Literatur* de Zunz (304-458), où, pour la première

Digitized by Google

fois, le « souvenir des justes » a été traité avec une érudition universelle. Il y est parlé de la formule נבתו"א, abréviation de Ps. xxv, 13. B. résoud la seconde partie (p. 155 et ailleurs) logiquement en יזרעי וירש ארץ au lieu de יירש. Aussi logiquement et inexactement תנצב"ה (157, 166 et encore ailleurs) est résolu en תהוה וכו' au lieu de תהו.

Dans le colophon apparaît naturellement l'ère. B. lui consacre donc un paragraphe spécial (155-158). La principale question est de savoir quand l'ère de la création s'est introduite en Europe, car les Orientaux se servaient de l'ère des Séleucides. J'ai essayé de résoudre cette question dans mon livre: *Die jüdische Ehescheidung und der jüdische Scheidebrief*, II (1912), 50-54, et émis l'hypothèse que l'ère de la création a été introduite par les Juifs par opposition à l'ère chrétienne, qui était déjà généralement répandue en Europe au xe siècle. Antérieurement les Juifs se sont servis de l'ère en usage dans le pays, mais ils ne pouvaient accepter l'ère chrétienne. J'ai indiqué là aussi qu'Azaria de Rossi avait été induit en erreur sur le point essentiel. Au lieu donc de le nommer seul, il eût fallu citer aussi mon livre, que B. cite ailleurs et paraît aussi avoir utilisé dans ce paragraphe. B. informe le lecteur que l'année juive commence environ quatre mois plus tôt que l'année civile, ce dont il faut tenir compte dans la transposition des dates (p. 155). Cependant, il tombe lui-même dans l'erreur contre laquelle il met en garde. P. 166, p. ex., il identifie dans sa traduction י"א דיצו' רמ"ד avec le 11 décembre 1484, alors qu'il est évident pourtant que c'était le 11 décembre 1483. En traitant des remarques de scribes, des contrats de vente dans les mss. etc., l'auteur exprime le juste souhait que les auteurs de Catalogues et descripteurs de mss. publient toutes les notices qu'ils rencontrent dans les manuscrits. Ce souhait a été rempli avec un soin méticuleux par A. Z. Schwarz dans son Catalogue *Die hebräischen Handschriften der Nationalbibliothek in Wien* (Leipzig, 1925, Hiersemann), dont je rends compte dans la *Zeitschrift der Soncino-Gesellschaft* à Berlin.

Après de précieuses notices sur des autographes de la Bibliothèque de Livourne et celle de De Rossi à Parme, qu'il a été presque tout seul à visiter depuis 15 ans (p. 167), l'auteur en vient à parler de la censure des livres hébreux (174-180). Il donne la bibliographie, p. 175, n. 1; il y manque l'important article de

Digitized by Google

N. Porges dans la *Jewish Encyclopedia*, III, 642-650 (Censorship); *Berliner Festschrift*, 273-295, *Der Index expurgatorius*, ainsi que *Zeitschrift für hebr. Bibliographie*, XI (1907), 157 suiv.; XII (1908), 108 suiv. Il a échappé, semble-t-il, à l'auteur qu'il y a dans *J. E.*, III, 652, une liste complète des censeurs de livres hébraïques. B. mentionne le *liber expurgationis*, reproduit une feuille censurée du « Livre des pieux » (Tab. 12, à côté de p. 174); il signale le fait d'ailleurs connu, qu'un feuillet du 25e chapitre des *Ikkarim* de Joseph Albo (non tout le chapitre, comme dit B.) manque dans presque tous les exemplaires de la première édition et des mss.; il donne ensuite 14 Vista des censeurs en facsimilé et légende. Porges a traité de tout cela, et je renvoie à son étude.

Dans un appendice l'auteur parle des noms de personnes et de familles des Juifs et remarque avec raison qu'il n'existe pas encore d'ouvrage d'ensemble sur ce sujet. Il renvoie à la *Jewish Encyclopedia* et à plusieurs revues (183, n. 1). Il est singulier qu'il oublie les plus importantes à cet égard, à savoir les 21 années de la *Hebräische Bibliographie* de Moritz Steinschneider et les 23 années de la *Zeitschrift für hebräische Bibliographie* de M. A. Freimann. Il aurait pu mentionner aussi mon *Leo Modenas Briefe und Schriftstücke* (I-II, Budapest-Strasbourg, 1905-6), où se rencontrent plusieurs centaines de noms, qui sont énumérés en deux index. B. compte, p. 185 suiv., quelques noms; il transcrit le nom bien connu de Yahia, p. 187, l. 11 et ailleurs encore, par Yechiyyah, p. 189 seulement « Yechiyyah (Yachia) ».

Il faut considérer comme les parties les plus importantes du livre les chapitres sur les mss. de la Bible. Elles remplissent les pages 191-289, 100 pages en chiffre rond, auxquelles s'ajoute un appendice sur les premières impressions de l'Ancien Testament (en tout 9). Le plus précieux dans cette partie, c'est la description des mss. qui se sont conservés. Elle a déjà été faite avant B. par D. Ch. Ginsburg dans son *Introduction to the Massoretico-critical Edition of the Hebrew Bible* (Londres, 1897), incidemment, du même point de vue et un peu plus amplement pour d'autres manuscrits; sur ce livre j'ai publié une étude dans la

1. *Ginsburg's Edition of the Hebrew Bible.*

Digitized by Google

Jewish Quarterly Review, XII (1906), 217-254. Ginsburg a décrit des mss. anglais, Bernheimer des italiens, de sorte qu'ils se complètent l'un l'autre. Aucun des deux n'a entrepris une comparaison approfondie du texte ; les mss. ont été interrogés simplement sur certains détails extérieurs ou particularités. Sur la foi de tels critères, on ne peut déterminer avec certitude l'excellence des manuscrits. Le texte massorétique présente à peine de variantes dans ses consonnes, toutefois un examen attentif aurait de l'importance même sur ce point pour pouvoir établir l'autorité comme aussi la filiation des mss. Or, ni G. ni B. ne l'ont essayé. Pour donner un coup d'œil ensemble, je reproduis ici les suscriptions de chaque paragraphe : 1. Séfer-Tora.—2. Leurs critères et leur fabrication, Taggin et Séfer Taggin (petites couronnes sur les lettres). — 3. Anomalies du texte biblique massorétique. — 4. Masséchet Sopherim. — 5. Les parties poétiques et leur ordre. — 6. Tiqqouné Sopherim et mss. modèles. — 7. Mss. avec variantes et codex massorétiques. Livres mentionnés par la tradition. Les livres du parvis du Temple. — 8. Livres qui sont mentionnés dans les mss. L'exemplaire de Maïmonide. Description de quelques mss. avec variantes. — 9. Mss. massorétiques. Richesse plus ou moins grande du matériel. — 10. Tableaux massorétiques. La Massora comme élément décoratif. Description de quelques mss. massorétiques. Indices externes et internes. — 11. Le parchemin. — 12. Le format. — 13. Disposition du texte. — 14. Disposition des prophètes et des Hagiographes. — 15. Le nombre des Psaumes. — 16. Les Haftarot. — 17. Le Targoum et sa disposition. — 18. Synthèse des résultats. — 19. Mss. orientaux et ponctuation babylonienne.— Appendice : Description de 20 manuscrits de la collection De Rossi en 3 groupes : 1. Mss. antérieurs au XIVe siècle ; 2. Mss. du XIVe siècle ; 3. Mss. postérieurs au XIVe siècle.

On voit qu'il est question ici d'une foule de choses, mais traitées incomplètement. Je me suis occupé moi-même de ces matières dans divers écrits parmi lesquels l'auteur ignore visiblement les *Masoretische Untersuchungen* (Strasbourg, 1891) et maint article. Si je voulais insister sur tous les points, le présent article grossirait outre mesure ; je me bornerai donc principalement à des corrections, mais ce faisant, je déclare expressément que je n'entends nullement rabaisser le mérite du présent

Digitized by Google

ouvrage. Mais la vérité avant tout. Il reste d'ailleurs à l'auteur comme aux lecteurs à se faire une opinion personnelle ou à demeurer dans leur opinion.

L'auteur énumère 6 particularités du rouleau de la Loi et remarque qu'il existe par contre d'autres particularités qui lui appartiennent en commun avec d'autres mss. bibliques: de ce nombre sont les « lettres suspendues » ainsi que « les mots qui sont écrits mais non lus » et « les mots qui sont lus mais non écrits » (p. 195). Il faut remarquer, au contraire, que pour ces deux particularités le Pentateuque n'offre point d'exemples. Elles ne se rencontrent que dans les autres livres bibliques (toutes sont citées par Ginsburg, *Introduction*, p. 309-318 et 334-341). L'erreur de B. est d'autant plus surprenante qu'il reproduit, à la p. 202, le texte principal *Nedarim*, 37 *b*, et *Diqdouqé ha-Teamim*, où n'est pas signalé un seul passage du Pentateuque.

Tout de suite après, l'auteur reproduit, original et traduction, une Consultation gaonique sur la ponctuation, où il est dit que les signes de ponctuation ne viennent pas du Sinaï, mais « qu'ils ont été introduits par les sages comme signes » (החכמים ציינוהו לסימן). Dans la langue des Gaonim, חכמים signifie les rabbins; il est donc faux d'y voir, avec B., 195, n. 2, les ponctuateurs ou les scribes de la Bible, car aux yeux des chefs d'école babyloniens, ceux-ci n'étaient point des autorités. Il est étrange que B. n'indique point la source à laquelle il a pris cette Consultation. Pour les espaces (196), un renvoi eût été utile à *Althebräischen Buchwesen*, p. 117 suiv.

Des « points extraordinaires » j'ai traité dans une monographie *Masoretische Untersuchungen* (Strasbourg, 1891) et prouvé que les points placés sur les lettres sont des signes de suppression. Le point se rencontre aussi, comme signe critique en ce sens, dans les anciens papyrus grecs : Wilcken-Mitteis, *Grundzüge*, I, p. XLVII : « Das zutilgende Wort wird durchgestrichen oder es wird mit dem Schwamm weggewischt oder es wird eingeklammert oder es werden auch Punkte darüber gesetzt ». Les points mis sur des lettres et des mots sont les seuls signes critiques, à côté du « noun renversé », qui aient pénétré dans le texte de la Tora; ils datent au plus tard du premier siècle avant l'ère chrétienne et constituent une analogie entre l'écriture orientale et les papyrus grecs. J'ai parlé aussi du noun renversé et des lettres

Digitized by Google

suspendues dans le livre sus-mentionné (de celles-ci aussi dans mon *Zur Einleitung in die Heilige Schrift*, p. 106 suiv.), qui est demeuré inconnu de Bernheimer. Je citerai encore la traduction d'un passage de ma conférence *Papyri und Talmud* (Leipzig, 1913, p. 16): « Le mode barbare de biffer le mot fautif, également en usage chez les anciens scribes, n'était pas permis aux scribes de textes bibliques. La superponctuation comme signe d'effacement, d'après de nombreux témoignages de fragments hébreux, trouvés récemment aussi en Egypte, dans la Gueniza de Fostat (Vieux-Caire) notamment, était encore en usage longtemps après l'an 1000, intéressante preuve accessoire du maintien de la tradition des scribes professionnels juifs et en même temps du conservatisme juif ». Des 15 passages superponctués de la Bible notre auteur parle p. 201 suiv., mais le texte essentiel (*Sifré* sur Nombres IX, 10, p. 18 *a*, Friedmann) manque. Pour ces points comme pour les « lettres suspendues » et le « noun renversé », je renvoie à mes *Masoretischen Untersuchungen*, où il est traité aussi, p. 49-52, des « 18 amendements des Soferim », que notre auteur mentionne p. 207. Dans tous ces morceaux, B. s'en tient à un point de vue dépassé. Il en va de même pour tout ce qu'il dit du Traité *Soferim*, p. 203 suiv. Il aurait fallu consulter mon article « Soferim », *Jewish Encycl.* (XI, 426-8).

Quand et où le ms. à pages a-t-il été employé pour la première fois par les Juifs, au lieu du rouleau, pour les livres bibliques, ceci échappe à notre connaissance. Une donnée sûre se trouve dans *Soferim*, III, 6, où *Dufthar* est mis en opposition avec *Gillajon*. Ceci daterait d'environ 750. Dans mon travail « La Letteratura moderna sul libro considerata dal punto di vista del Libro Ebraico » (Tir. à part de la *Rivista Israelitica*, V-VII), Florence, 1910, 40-45, j'ai traité pour la première fois de cette question et je suis arrivé à ce résultat, que des livres hébraïques déjà vers le ve siècle se rencontraient sporadiquement sous forme de codex. Dans le présent ouvrage, où le passage de *Soferim* est cité, il eût été utile de renvoyer à mon étude.

Dans la description d'un *Tiqqoun Soferim*, c'est-à-dire d'un modèle pour le scribe de la Tora, datant du XIVe siècle (De Rossi, n° 578), est citée, d'après la fin, une liste de 20 prescriptions qui doivent être observées toutes sans exception (p. 209). Il est échappé à l'auteur que cette liste est prise mot pour mot à Maï-

Digitized by Google

monide, *Sefer Tora*, X ; elle ne devait donc pas être citée d'après un ms. de Bible comme quelque chose d'inconnu. Passe encore, sans de très graves fautes de lecture qui, en trois endroits, transforment la prescription juste en son contraire. La troisième règle dit, d'après le texte de B., que le cuir *ne doit pas* être travaillé pour l'exécution d'une Tora. Au lieu de שיהא lire שהיה (comme chez Maïmonide), c'est-à-dire « il a été façonné à cet effet ». La septième règle : « La Tora a été écrite בלא שטרות (c'est-à-dire sans documents) est un non-sens ». Il est naturel de lire, comme chez Maïmonide, בלא שרטוט, sans réglage ». Dans la huitième règle il faut lire : elle est écrite sans encre fixe (noire). Au lieu de שלא נכתב, lire שנכתב. Dans la treizième règle, au lieu de שהותיר, il faut sûrement lire שהוסיף. La quinzième règle, où, comme l'indique B., les mots finaux sont effacés, on doit compléter, d'après Maïmonide, par בין בקרע בין במשטוש et placer avant אחרת, qui n'offre aucun sens, לאות et corriger l'impossible שתראת en שתראה.

Bernheimer consacre un paragraphe distinct à la tradition talmudique sur les trois rouleaux de la Loi qui furent trouvés dans le parvis du Temple (ainsi que sur quelques autres traditions). J'ai essayé d'éclaircir cette tradition dans mon *Althebräisches Buchwesen*, p. 101-106. La polémique de l'auteur (211-215) ne m'a convaincu sur aucun point. Il n'a rien produit de nouveau, je dois donc laisser au lecteur le soin de juger. L'objection de B. que la lettre est écrite הא ou הי, tandis que l'exemplaire de la Tora est nommé ספר היא, n'est point topique, car la tradition a mal expliqué le nom de l'exemplaire, c'est-à-dire qu'elle l'a appliqué à l'orthographe du pronom personnel fém. (היא, הוא). Toutefois on est content de connaître la leçon du *Sifré* ed. pr., Venise, 1846, citée par l'auteur p. 214, n. 1, à savoir ספר של היא היא. Ceci corrobore ma conjecture, que היא היא est un nom de personne, opinion que j'ai appuyé de citations, et non un pronom pers. fém., car en ce cas la répétition de היא n'aurait aucun sens.

Parmi les modèles de mss. qui sont cités dans la Massora et ailleurs, et qui sont du reste connus, il s'en trouve un qui porte le nom de המיימוני (Maimouni). B. suppose qu'il s'agit de l'exemplaire de Moïse ben Maïmon, celui que lui-même nous dit (*Sefer Tora*, VIII, 4) avoir copié de sa main du ms. reconnu de Ben

Digitized by Google

Ascher. Les variantes de ms. Maïmouni se rapportent souvent aux sections ouvertes et fermées (סתומה, פרשה פתוחה) (p. 218). Or, comme Maïmonide dans son code nous donne une liste complète de ces sections, B. aurait pu, par une comparaison des variantes avec le ms., se rendre compte s'il s'agit vraiment de l'exemplaire maïmonidien. Il est vrai que, même ainsi, sa conjecture n'eût pu aucunement s'élever au rang de certitude, car il n'est pas possible que le Massorète renvoie au code de Maïmonide et non à son ms. de la Bible. Mais en cas de divergence, la question eût été tranchée, en un sens négatif. — L'auteur nous donne, p. 218-224, diverses notices massorétiques et arrive à cette conclusion que le matériel massorétique des mss. bibliques ne fournit aucune base pour la détermination chronologique et géographique des manuscrits (224, en bas). Dans l'état actuel des recherches massorétiques, la remarque est juste; mais après des études plus approfondies, ce ne sera vraisemblablement plus le cas. L'auteur modifie lui-même son jugement à d'autres égards dès la phrase suivante, par laquelle il introduit un nouveau paragraphe et un nouvel examen. Il établit, en effet, que la réunion des matériaux massorétiques sous la forme de tableaux au début ou à la fin du volume ne se rencontre pas dans les mss. franco-allemands, tandis qu'on la trouve souvent dans les mss. espagnols du XIVe et du XVe siècle (p. 225). Observation pleine d'intérêt, comme aussi ce qui est dit de l'emploi ornemental de la Massora. Suit une description du ms. De Rossi n° 196, qui contient tout l'Ancien Testament, est richement orné de Massora, et appartient au XIVe siècle. L'auteur cite de ce ms. une chaîne de Massorètes connue (p. 228). Dans cette importante notice, je ne comprends pas la phrase : R. Hamnouna et R. Ada reçurent tous les deux מן מנקרי שגלה מארץ ישראל לבבל שהגלהו רופוס שרא תהא תורה בארץ ישראל *Diqdouqé ha-Teamim*, n° 69, a מנקדי, que les éditeurs (Baer-Strack) ponctuent מְנַקְּדֵי, c'est-à-dire les ponctuateurs, ce qui est impossible, car גלה et הגלהו désignent bien un seul exilé. C'est pourquoi B. émet avec un point d'interrogation cette hypothèse que le scribe qui a écrit מנקרי a vu dans ce mot un nom de personne. Il lui a échappé que Bacher a déjà résolu le problème il y a 35 ans. Dans le *Magazin fur die Wissenschaft des Judentums* de Berliner, t. XVII (1890), p. 169-172, il a prouvé qu'il faut lire מנקאי, c'est-à-dire

Digitized by Google

« de Nakkaï ». Explication reproduite dans *Exegetische Terminologie*, I, 135, n. 7.

Un paragraphe est consacré à chacun des points suivants : les caractères externe et interne, le parchemin, le format et la disposition du texte (p. 230-238). Que les Juifs italiens aient écrit, contrairement à la défense, sur le dochsostos (parchemin fin, mince) (p. 231), c'est une hypothèse inacceptable. Intéressant, en revanche, le résultat des recherches de l'auteur concernant le format. B. a examiné 72 mss. allemands, 62 espagnols et 34 italiens. Les plus grands formats sont aux allemands, les plus petits aux espagnols et aux italiens. Après l'énumération statistique, suit un tableau comparatif, d'après lequel le rapport s'établit de la façon suivante :

	Grand format	Moyen	Petit
Allemands....	7	3	1
Espagnols	3	7	2
Italiens.....	2	6	7

On peut supposer que le format dépend du format usuel des livres non-juifs des pays en question. Il faudrait instituer à ce sujet une enquête particulière.

J'ai traité la question de la division du texte en colonnes dans mon *Buchwesen*. Je n'avais à ma disposition qu'un matériel restreint, tandis que B. a pu appuyer son examen sur les nombreux originaux des bibliothèques italiennes, et il est arrivé à des résultats sûrs. J'avais à ce sujet exprimé dans mon étude une espérance que je vois maintenant réalisée. A vrai dire, il y aurait encore à examiner un grand nombre de mss. orientaux — B. leur consacre quelques mots (245-6) — qui peuvent passer pour les continuateurs les plus directs de la tradition. Sur la disposition des Prophètes et des Hagiographes, à laquelle les p. 238-241 sont consacrées, Ginsburg s'est étendu dans son *Introduction;* il eût fallu y renvoyer. Intéressant est le fait établi par B. que les mss. allemands comptent 149 Psaumes, parce qu'ils ne font qu'*un* des ps. 1-2, conformément à l'interprétation talmudique, tandis que les mss. espagnols en comptent 150, ce qui a passé dans les éditions (241-2).

Il y a aussi une différence entre les Bibles allemandes, d'une part, et les Bibles espagnoles et italiennes, de l'autre, relative-

Digitized by Google

ment à la disposition du Targoum. Tandis que les dernières placent la version araméenne en colonne distincte vis-à-vis de l'hébreu, dans les premières elle suit le texte hébreu verset par verset. Je tiens la disposition interlinéaire du Targoum pour non spécifiquement juive, j'y vois l'influence de l'ambiance, de la manière d'écrire alternante des non-juifs. B. croit voir dans cette habitude un attachement strict à une prescription talmudique d'après laquelle on ne devait lire au traducteur qu'*un* verset hébreu à la fois (p. 243). Mais il faut prendre garde, d'une part, que le traducteur araméen n'avait pas de texte devant lui, il ne devait exposer qu'oralement, d'autre part que la coutume de la traduction pendant l'office n'a peut-être jamais existé dans les pays européens. La prescription d'avoir à lire chez soi la section sabbatique deux fois en hébreu et une fois en araméen est bien encore en usage de nos jours, mais il ne fallait pas pour cela d'écriture alternée. Cette question également mériterait un plus mûr examen.

Dans le paragraphe sur les mss. orientaux, l'auteur indique p. 246, n. 1, la bibliographie concernant la ponctuation babylonienne (supralinéaire). Il faut y ajouter *Der massoretische Text des A. T. nach der Überlieferung der babyl. Juden*, Leipzig, 1902 et *Die Masoreten des Ostens*, ibid. 1913, par Paul Kahle, qui est à présent le meilleur connaisseur de ce système de ponctuation et qui a contribué pour la partie y relative à l'*Historische Grammatik* de Bauer-Leander.

Le quatrième chapitre de la partie consacrée aux mss. bibliques s'ouvre par une énumération des groupes de mss. d'après leur contenu; il n'y en a pas moins de 14. Il y est constaté que les volumes ne contenant que les premiers ou les derniers Prophètes ne sont pas très nombreux (p. 247). Ceci peut prouver que la division en *Prophetae priores* et *posteriores* n'est pas très ancienne, mais qu'elle est en tout cas antérieure aux premières impressions de cette sorte. On ne voit pas bien dans le présent ouvrage si les mss. que notre auteur appelle premiers ou derniers Prophètes portent ces titres. En tout cas, la division en deux des Prophètes a déjà un prototype dans les mss. M. Lambert (*Revue*, LXVI, p. 136) a donc raison de dire que les désignations נביאים ראשונים et נביאים אחרונים n'apparaissent pas dans

Digitized by Google

la Massora, tandis que je m'étais borné à constater dans *Zur Einleitung in die Heilige Schrift*, p. 27, que la tradition ne les connaît pas. Mais que la subdivision des Prophètes soit due à l'initiative des imprimeurs, cela n'est nullement exact. Ginsburg (524) cite נביאים אחרונים כתובת יד רבנו תם sur la bande d'un manuscrit, ce qui est en tout cas suspect. La question pourrait être aisément tranchée d'après d'autres manuscrits.

Bizarre est un assez ancien ms. De Rossi n° 597, qui contient les sections du Pentateuque et des Prophètes pour les fêtes de l'année, les cinq petits rouleaux (Megillot), le livre de Job et Jérémie. Il est hors de doute que cet assemblage avait un but cultuel pratique; on voulait, en effet, outre le Pentateuque et les Haftarot, réunir dans le même volume tout ce dont le fidèle a besoin au cours de l'année. Job et Jérémie étaient lus, à titre privé, le 9 Ab et encore dans la semaine de deuil. Cette explication me semble évidente. Un manuscrit décrit par Ginsburg (p. 571) contient Pentateuque, Targoum, Haftarot, Job et Jérémie, où ces derniers deux livres sont joints également en vue des jours de deuil.

B. constate (p. 248) que dans les mss. prévaut la désignation ארבעה ועשרים et ses variantes, moins souvent se trouve תנ"ך. Les anciennes désignations rabbiniques, que j'ai réunies dans mon *Zur Einleitung*, ont été supprimées au Moyen-âge. En revanche, le talmudique מקרא réapparaît dans les מקראות גדולות. Le pluriel ne se rencontre jamais comme désignation de livres; il a été, je crois, introduit par les imprimeurs. B. dit, sans indiquer de sources, que le deuxième livre du Pentateuque est appelé ספר יציאת מצרים. Dans mon *Zur Einleitung*, p. 44, j'ai cité d'anciens textes et tenté de prouver que le titre grec Ἔξοδος ἐκ τοῦ Αἰγύπτου remonte à cette ancienne désignation hébraïque (une preuve aussi chez Ginsbourg, 481). On s'étonne que B. veuille démontrer que le livre d'Esther n'est pas canonique (p. 251), alors qu'à la lecture publique de ce livre est consacré tout un traité de la Mischna et du Talmud. D'après une remarque de scribe citée p. 261 (et 287), il y aurait eu six Meguillot : אני יוסף כתבתי החומש הזה עם הפטרות ושישה מגלות בנקוד ובמסורת. Il ne faut pas songer à la *Meguillat Antiochos*, car celle-ci n'avait ni ponctuation ni Massora. Doit-on penser à une faute de copie de notre auteur? Une liste de scribes a été publiée par Freimann (*Zeit-*

Digitized by Google

schrift für Hebräische Bibliographie, XVIII (1915), 58, 101)[1] d'après les notes posthumes de Zunz, ce qui a échappé à B., p. 261, n. 2, et 262, n. 1. Dans l'étude sur les scribes il est question aussi de l'abréviation נביא, הנביא (265, 2; 266, 3). Au lieu de citer Zunz, il aurait fallu renvoyer aux récents essais de déchiffrement qu'a signalés en dernier M. Szper dans cette *Revue*, LXXIX (1924), 19 et auxquels il a ajouté sa propre solution.

Comme il n'est pas permis en hébreu de couper les mots, les scribes se sont tiré d'affaire en dilatant le trait transversal des lettres. En général sont considérées comme *litterae dilatabiles* les 5 lettres א ה ל ת ם. A partir de quand, on ne nous le dit pas. Dans ma *Jüdische Ehescheidung* j'ai produit un texte datant de l'an 1110, qui montre en même temps que la dilatation n'était pas absolument limitée aux cinq lettres en question. Notre auteur remarque (p. 273) que le ms. De Rossi N° 699, qui appartient au XIIe ou au XIIIe siècle, n'offre point de *litterae dilatabiles*. La question de savoir où et quand cet expédient est né a besoin d'être éclaircie. Tandis que le ms. N° 20 (276) n'a pas non plus de lettres dilatées, le ms. N° 185 (p. 277) en fait abondamment emploi. Le premier (écrit en 1335) présente en outre cette particularité que les morceaux poétiques, Exode xv et Deut. xxxii, ne sont pas écrits par stiches, ce qui est un cas tout-à-fait isolé. Le ms. a encore d'autres singularités et méritait une étude à part.

Le ms. De Rossi N° 7 (de l'an 1475) est richement pourvu de Massora, dont B. donne quelques spécimens, parmi lesquels on lit sur Nomb. xxix, 15 : נקדו׳ בת״ו ובתלמוד מוכיח שאין נקוד רק הוי״ו. B. se contente de renvoyer à *Menahot*, 87 *b*, où il est indiqué que le ו de ועשרון est surponctué, mais ce que נקדו׳ בת״ו peut signifier, il l'abandonne au lecteur, comme si cela s'entendait de soi-même. Il n'en est rien, car dans ועשרון עשרון ne se trouve aucun ת״ו, s'il s'agit de la lettre; en revanche, comme abréviation, c'est inintelligible. Dans mes *Masoretische Untersuchungen*, p. 15-17, j'ai établi, sur la foi de toutes les informations qui s'y rapportent, qu'originairement tout le mot עשרין (le premier ou le second) était surponctué et qu'il existe une semblable tradition. Il faut donc lire dans notre notice [בה]׳בתי׳ נקדו׳ « il y a

1. *Abschreiber, Punktatoren, Korrektoren, Autographen*. Il n'y en pas moins de 1277.

Digitized by Google

des points sur le *mot* », à l'encontre de quoi on renvoie au Talmud, d'après qui seul le ו est surmonté d'un point. Lire נקד בתו'[רה], c'est-à-dire ce passage fait partie des passages surponctués, ne va pas, car alors la phrase opposée n'aurait aucun sens. Cette notice massorétique conserve encore la vieille tradition d'après laquelle ce n'est pas seulement une lettre, mais tout le mot qui est ponctué, c'est-à-dire *doit être biffé*.

Un ms. intéressant est le n° 950 De Rossi, décrit p. 288 suiv., et par lequel s'achève la description des mss. bibliques. Il se distingue par différentes additions massorétiques, comme, p. ex., les noms du Pentateuque pris au contenu, l'indication des auteurs des livres et de la chronologie. Au sujet de la paternité des livres bibliques, le ms. contient une donnée différente du Talmud. Tandis que le Talmud (*Baba Batra*, 15 *a* fait rédiger les livres d'Isaïe, des Proverbes, du Cantique et de l'Ecclésiaste par le roi Ezéchias et son cénacle, notre ms. attribue ces quatre livres à Isaïe ; évidemment parce que l'auteur comme le rédacteur de chaque livre biblique ne peut être qu'un prophète. Le Talmud considérait aussi Ezéchias et ses gens comme des prophètes. L'espace de temps qu'embrasse le livre de Samuel est le suivant (p. 289) : ספר שמואל משכהן אלי בשל עד שבת דוד תשעים ושלש שנה. Les mots משכהן אלי בשל n'ont pas de sens, il faut lire : משכהן עלי בשלה, c'est-à-dire depuis le pontificat d'Eli à Schilo jusqu'à la mort de David 93 ans. De même le premier mot de la p. 289 יצין est fautif (lire יציץ).

Du sixième chapitre nous ne parlerons pas : il sort tout-à-fait du cadre du livre, en ce qu'il s'occupe de Consultations rabbiniques et de liturgie juive. Quelques corrections seulement trouveront place ici. P. 320, en bas, l'indication que R. Ascher aurait vécu vers le milieu du XIVe siècle est fausse, car il mourut en 1328, très âgé. P. 322 suiv., il est question des contrats de divorce et de mariage, ce qui est certes intéressant — j'ai moi-même consacré au premier une monographie déjà mentionnée plus haut — mais n'appartient pas à ce livre. L'indication donnée p. 324, n. 2, que le contrat de mariage porte la signature du fiancé ne peut être exacte. Dans la Ketouba les témoins attestent la marche correcte de la négociation matrimoniale et la signent.

Digitized by Google

La signature du fiancé n'est donc pas indispensable et ne se rencontre pas à ma connaissance sur une Ketouba.

Le septième chapitre s'occupe de l'illustration dans les mss. hébreux, pour la plupart bibliques, de la miniature, surtout des ornements artistiques des livres. Il n'est pas rare que la Massora ait été disposée sous forme de figure, employée à représenter des animaux fabuleux. Il y avait des recettes pour la fabrication des couleurs et autres détails. Bernheimer apporte une contribution méritoire à ce chapitre de l'histoire du livre biblique. Il décrit 15 tables de mss. enluminés de la collection De Rossi. L'étude de l'illustration des livres hébreux est encore à ses débuts. David Kaufmann (Budapest), qui s'est occupé avec zèle et succès de cette branche négligée de la littérature juive, est mort il y a 26 ans à la fleur de l'âge, et sa riche et importante collection de mss. hebreux illustrés reste maintenant inutilisée dans les armoires de l'Académie des Sciences de Hongrie. Un historien de l'art devrait relever ce trésor. Il n'y en a eu aucun parmi les rares personnes qui s'en sont occupé jusqu'ici.

Le huitième chapitre, qui termine l'ouvrage, est d'un contenu très varié. Il commence par déterminer la signification du mot *Sofer* dans la Bible et le Talmud, question sur laquelle j'ai réuni les textes nécessaires dans mon *Althebräisches Buchwesen*, 182 suiv. et ailleurs. J'ai émis la supposition que le Sofer juif comme le copiste antique était payé d'après le nombre des lettres, c'est-à-dire d'après l'étendue du livre qu'il copiait. Le compte des lettres, ou mieux la fixation de la masse des lettres fournissait une mesure pour le paiement des honoraires. Que le compte des lettres ait été entrepris par respect pour le texte saint, je ne l'ai pas contesté. Ainsi tombe ce que Bernheimer, p. 358, allègue contre cette supposition.

Outre סופר, le scribe est encore appelé ליבלר dans le Talmud. A côté du terme hébreu, il y avait aussi un nom grec; à côté du vocable indigène, un mot étranger. En ce qui concerne d'abord l'étymologie du mot d'emprunt, dans mon livre, paru en 1902, je l'ai fait venir, comme bien d'autres auteurs, de *libellarius*. Mais, déjà en 1909, je suis revenu de cette opinion et j'ai identifié le mot avec *liblar* (librarius) (*Magyar Zsidó Szemle*, XXVI, 345).

Digitized by Google

Dans ma conférence *Papyri und Talmud* (Leipzig, 1913), p. 17, j'ai écrit : « On trouve à présent dans une lettre sur papyrus devenue célèbre qu'un soldat égyptien et romain écrivait à son père à Fayoum, et qui est conservée maintenant à Berlin, la remarque suivante : remets-la à la première cohorte, au Liblarios d'Apion. Le mot talmudique est donc le *librarius* latin, mais qui a pénétré, par la voie du grec populaire sous la forme *liblar*, dans la langue des Juifs, comme emprunt » (Deissmann, *Licht vom Osten*, 118, 30; Wilcken, *Grundzüge*, I, 2, n° 480 (p. 506, 7, 29): Ἀπόδος... λιβλαρίῳ ἀπὸ Ἀπίονος. Krauss, *Archäologie*, III, 169, et 320, n. 298, écrit bizarrement λιβελλάριος). Je puis donc accepter sans scrupule la correction de Bernheimer, p. 359, 2, puisque je l'ai donnée moi-même il y a 16 ans, et *appuyée de preuves*, ce que B. ne fait pas.

Quant à la différence réelle entre les deux dénominations, on peut affirmer que le Sofer est un fonctionnaire, le Liblar un scribe mercenaire. Le Sofer est aussi Liblar, mais non l'inverse. On commandait au Liblar toutes sortes d'écritures, aussi bien des actes que des livres. J'ai donné des preuves dans *Buchwesen*, 183 suiv. Bernheimer élargit (p. 360) cette différence. Il dit que « le mot Sofer, autant que je voie, n'est jamais mentionné là où il s'agit d'actes privés » (*ibid*.). Ceci est faux, ce que B. aurait pu voir déjà d'après *Buchwesen*, 183, n. 2. Les instructions concernant la confection d'une lettre de divorce commencent par Sofer et finissent par Liblar. Si ceci ne suffit pas, je renvoie à *Gittin* 89 *b* en haut, où est mentionné plusieurs fois כתב סופר ועד, qui signifie bien que le scribe, comme tel, s'est nommé dans la lettre de divorce et qu'en plus de lui, *un seul* témoin (au lieu de deux) a signé. Mais il y a encore d'autres passages, qui infirment cette affirmation douteuse.

Sur le mot מין on a déjà versé beaucoup d'encre. Dans les textes christiano-palestiniens, il est assimilé à ἔθνος. L'étymologie n'en est pas claire, mais bien le sens. Il désigne ce qui est *hérétique*, quelle qu'en soit la nature. Il peut donc désigner aussi bien des gnostiques que des judéo-chrétiens. Mais quand il est question d'une Bible, écrite par un *min*, on pensera d'abord à des judéo-chrétiens, qui se sont adonnés avec zèle à la Bible. Peu importe que dans un passage rabbinique le mot *min*

Digitized by Google

s'applique à des gnostiques, des hérétiques, et en un autre passage à des judéo-chrétiens, car des énonciations talmudiques citées par moi dans *Buchwesen*, p. 92, il ressort en tout cas que des judéo-chrétiens écrivaient et même vendaient des Bibles. Que משומד dans le *Talmud* ne s'applique qu'à des judéo-chrétiens, cela n'est d'ailleurs nullement démontré. Inutile en conséquence la longue note de Bernheimer p. 364 (363 en bas, le texte cité est un texte censuré). Il nous donne des renseignements plus précieux et plus intéressants, p. 366 suiv., sur le commerce et le tarif des livres au moyen-âge. La question d'ailleurs ne saurait être épuisée avec ces quelques indications. Dans le catalogue, récemment paru, des mss. hébreux de la Bibliothèque Nationale de Vienne par A. Z. Schwarz, on trouve des matériaux de grande valeur sur les prix des livres en différents siècles. Une monographie serait souhaitable. Quelques données éparses se trouvent aussi dans mon ouvrage *Leo Modenas Briefe und Schriftstücke*, Budapest-Strasbourg, 1906-7.

Après avoir parlé de noms hébreux de monnaies mentionnés à l'occasion d'achat ou de vente de livres, B. consacre un chapitre aux collections de livres qui existaient au moyen-âge et dans les temps modernes. Il commence par une esquisse sur la destruction de livres hébreux, sacrifiés par le fanatisme. Il y aurait eu lieu à ce sujet de signaler que la Tora est le premier livre de la littérature universelle qui ait été interdit et brûlé. Les émissaires d'Antiochus Epiphane se sont attaqués au livre de la Loi des Juifs, qu'ils ont brûlé ensemble avec leurs biens. Ne sont mentionnés que des collections de livres italiennes, parmi lesquelles d'ailleurs je ne vois pas citée la Bibliothèque de Hillel della Torres, qui est venue en la possession de la Landesrabbinerschule de Budapest. Même la célèbre bibliothèque hébraïque de David Oppenheimer a été omise.

Après des appendices et des corrections qui prennent 17 pages, suivent trois index, un italien, un hébraïque et un géographique, ainsi qu'un sommaire des mss. décrits ou cités. A la fin sont jointes 15 bonnes reproductions photographiques de mss.

La partie hébraïque du présent ouvrage est gâtée par de nombreuses fautes d'impression. Il ne manque pas non plus de fautes de lectures ou d'erreurs d'interprétation de mots. Comme

Digitized by Google

l'ouvrage s'adresse à un cercle étendu de lecteurs qui ne connaissent pas l'hébreu, surtout celui du moyen-âge, j'ai le devoir peu attrayant de rectifier les fautes qui m'ont frappé, sans égard au caractère de ces fautes, ce qui, du point de vue du lecteur, n'a aucune importance. Pour faire bref, je mets la correction simplement entre crochets. Pour les éclaircissements aussi, je me bornerai au strict nécessaire. La liste qui suit les pages du livre pourra, je crois, rendre service à ceux qui en useront.

P. 2, ligne 12: צוטרא ואיתימר [זוטרא ואיתימא]; 5, 1 et 182, 5 d'en bas: שיכתבו [שיכתבנו]; 105, 13: ה"ל [הנ"ל]; p. 105, 14: דלא ne doit pas être mis entre crochets; il faut lire: וכל דַיָּנָא דלא דָאֵין [= דָין] בו האי דַיָּנָא לא חייש לקימחיה, c'est-à-dire chaque juge est tenu d'acquiescer à ce jugement. B. a compris דאין comme דאֵין et a effacé דלא comme superflu. L'intéressante recette d'encre p. 132 est altérée par plusieurs fautes. L. 3 de la recette ולא יוברו בנייר [יוכרו]; חצק [חזק comme 2 lignes plus haut]. P. 134, texte hébreu, l. 3-4 doit se lire: כי שתים רעות עשה הסופר הזה, האחת כי נהגו קדמונים [fautif chez B. בשתים, le point après רעות, נוהג]; *ibid.*: אין לנו לטעות doit sûrement se lire לשנות, puisqu'on lit tout de suite après וכל המשנה וכו' [cette ponctuation est-elle bien dans le ms.?]; 135, 1, הכתובה [הכתיבה]; 150, 15: שיזכינו [שזיכנו]; 153, 7 d'en bas: בנ"ע [בג"ע]; 154, au milieu: הדרך [הדרך]; 163, 6 d'en bas: ודלא להשבאה [להשנאה = changer]; 196, 2: זח [זה]; 199, 3: שתים עשרא [עשרה]; 199, 7: מציאון [מציאן]; 204, 17: ולבינת [ולבינה]; 209, dern. l.: שתראת [שתראה]; 219, 3, d'en bas: ואלאה [והלאה]; 223, 3 d'en bas: אם [אם]; 2 d'en bas: חרבו ילתוש [ילטוש ps. VII, 13]; 226, 10 d'en bas: ופסר [וספר]; 229, 7: לעשות בהוגן ובהלכה [lire deux fois כ au lieu de ב]; 229, 3 d'en bas: תולידאנה [6 lignes plus haut exactement טולידאנה = Toledano]; 244 mil. 159 [149 Ps.]; 252, 1 de l'hébr. שמות [mais après, correctement שמֵת]; 255, 14: ככוד [כבוד]; *ib.* 24: בכל [ככל]; 256, 7: יצכם [יזכם]; 257, 7 d'en bas דסייעתא [בס']; 259, n. 1: φθοσᾶς [de même 406 *b*, 14, lire φθορᾶς]; 272, 3: לכתובו [לכתבו = לכותבו]; 273 mil.: כתוכן עזרא הסופר (?); 277, 7: צ"ל [ז"ל]; 277, n. 1: שלי"ט = שיחיה לימים טובים [שי' לאורך ימ' טוב']; 277, dern. l.: effacer le point d'interrogation après מקרוב (=tout récemment); 279, l. 9: אמן [יאמץ]; 281, av. dern. l.: כתכתיב [כתב']; 282, 1: שיזכני [שזיכני]; 282. 2: גם בחמישי [תם?]; *ib.*, 3 d'en bas: חמץ ושבא [קמץ וש']; 284, 3 d'en bas: הנדיב הנר שמשון

Digitized by Google

[השר?]; 285, 17: דסדר [בסדר]; *ib.*, 20: ודלא במסכת [כמסכת]; *ib.*, 21: מזאתי [מצאתי]; *ib.*, 25: ליחד [ליחוד]; 286, 3 d'en bas: המעבורות [המעוברות]; 303, 19: אצכרה [אזכרה]; 304, n. 1, l. 10: נאולה [à écrire sans dagesch]; 309, 8: רוצא [רוצה]; 326, n, 10: ש כ ר ארג נכסין [שצר, terme juridique connu]; 326, 2 et 3: בכ"כ = בכל כך [lire בכמו כך]; 361, 15: מפסיקין [מפסוקין]; 362, 7 d'en bas: התיזה [התיבה]; 363, 1: סופרים [ספרים]; *ib.*, 3: מפרים [ספרים]; 381 mil.: כתב [כתב]; 390, dern. l.: נחלה [נחלת]; 393, 6 d'en bas: ונתתזק [ונתחזק]; 397, 5: אברחם [א_ה_]; 402 *a*: Dr. Rossi [Di Rossi]; 410 *a*: אברחם הרופא [אברהם הרופא]; 411 *a*: אלעזר [אליעזר הרוקח]; 411 *a*: le Tanna ne s'appelle pas Eléazar, mais Eliézer de Modiim; 412 *a*: הגדת של פסח [הגדה ש' פ']; 413 *a*: חכניח [חכניה]; 413 *b*, 7 d'en bas: הפייתן [הפייטן Paytan]; 414 *b*, 9 d'en bas: כתיב ולא קירי [קרי]; 415 *a*: מגילת סותה [סוטה]; 416 *a*, 8 d'en bas: המתגים [המ']; 416 *b*, 10: נקור [נקוד]; 418 *a* en bas: רבא [רבה]; 418 *b*, 12 d'en bas: אברהר [א__ם]; 418 *b*, 9 d'en bas: אלגזו [אלעזו]; 419 *a*: שמואל בר זוטרא cité deux fois consécutivement, la seconde fois comme בר זוטרי, également dans le texte p. 130, auquel on renvoie, comme si c'était deux personnes différentes; 419 *b*, 2: שמעים [שמעיה]; 420 *a*: dans l'Index géographique: אלמצמה, Almafala, tandis que, dans le texte p.. 288, l'identification est suivie d'un point d'interrogation. Dans les index, d'ailleurs, le point d'interrogation n'est pas omis.

Un livre ne doit pas être jugé d'après ses défauts, mais d'après ses mérites, lequels ne manquent pas au présent ouvrage. On y trouve un style clair, abondance de matériaux nouveaux tirés des manuscrits, beaucoup d'excellentes observations, en particulier les suppléments avec illustrations et mainte autre chose. Je n'hésite donc pas à considérer cet ouvrage comme fort utile et précieux à bien des égards. Aux fautes élémentaires, de quelque nature qu'elles soient, il peut être remédié en réunissant en appendice séparé et en mettant à la disposition des possesseurs du livre l'errata que nous avons donné dans cet article. Il se peut que s'y décide l'auteur, un modeste pour qui l'intérêt de la science prime tout. Il épurera ainsi son livre, en facilitera l'utilisation, à moins qu'il ne préfère publier tout cet article en italien comme complément de son ouvrage.

L. Blau.

Digitized by Google

LES JUIFS DU PAYS DE BADE

Le pays de Bade, tel qu'il existe actuellement, est composé d'une série de territoires réunis, pour la majeure partie, en 1806, sous la souveraineté du grand-duc Charles Frédéric.

Presque tous ces territoires avaient été habités, depuis des siècles déjà, par des Juifs. Des communautés juives existaient dans les régions qui avaient appartenu autrefois à l'Autriche, dans la principauté de Furstemberg, dans les markgraviats de Baden-Baden et de Baden-Durlach, dans les évêchés de Spire, de Strasbourg et autres.

L'histoire de ces communautés juives a été étudiée, en partie du moins, surtout par L. Löwenstein de Mosbach et Levin de Fribourg, sans parler d'une foule de petits travaux publiés en brochures et en articles de journaux et de revues, mais un travail d'ensemble faisait défaut. Cette lacune est comblée maintenant par un ouvrage qui vient de paraître à Buhl (Bade) et qui a pour auteur M. Berthold Rosenthal de Mannheim [1].

Comme partout ailleurs, il est impossible de dire exactement à quelle époque les premiers Juifs se sont établis dans le pays de Bade. Ce qui est sûr, c'est qu'aucune communauté badoise n'est mentionnée dans les élégies ni dans les Mémoriaux qui ont été composés pour rappeler le souvenir des persécutions de la première et de la deuxième croisade. Nous pouvons constater le même fait pour l'Alsace, de sorte qu'à mon avis, pour les deux pays la conclusion s'impose qu'à cette époque il n'y avait pas encore de communautés juives, car on ne voit pas pourquoi les

1. Berthold Rosenthal, *Heimatgeschichte der badischen Juden seit ihrem geschichtlichen Auftreten bis zur Gegenwart*. Mit einer Urkundennachbildung, 10 Lichtbildern und einer Geschichtskarte von Baden. Konkordia A. G., Bühl, Baden. — 10 Mk.

Digitized by Google

croisés auraient agi autrement ici que dans les autres régions par lesquelles ils passèrent.

Il serait, du reste, bien étrange, si vraiment des établissements juifs avaient existé en ces temps, qu'aucune source, aucun document n'en fît mention. Or, nous n'en trouvons pas trace ni pour l'Alsace, ni pour le pays de Bade, car les preuves qu'on a voulu alléguer n'ont aucune valeur historique. Ainsi le fait que les Juifs de Wertheim prétendent, dans une pétition adressée, en 1528, au Comte de Wertheim, que leur cimetière était le plus ancien de l'Empire, puisqu'on y trouvait des pierres datant de 600 ans, ne prouve absolument rien. On sait, et R. le remarque lui-même (p. 8), que les Juifs ont eu, de tout temps et dans tous les pays, la tendance à attribuer à leurs cimetières une ancienneté aussi reculée que possible. Dans le Haut-Rhin, on prétendait généralement que le cimetière de Jungholtz avait été fondé il y a plus de 600 ans, alors qu'il date de 1650, et à propos des cimetières de Rosenwiller et d'Ettendorf on a dit et imprimé qu'ils remontent au XIIe siècle, mais la vérité est que leur fondation date du commencement du XVIe siècle!

On peut dire, en général, que la présence de Juifs n'est prouvée pour un endroit que lorsqu'elle est attestée par des documents historiques. Or, la première mention de communautés juives dans le pays de Bade n'est pas antérieure au commencement du XIIIe siècle. Nous trouvons, en effet, à cette époque: Grünsfeld (1218), Ueberlingen (1226), Fribourg (vers 1230), Lauda et Tauberbischofsheim (1235), Constance (1241), Ortenberg (1243), de sorte que j'admets que les premiers Juifs établis dans le pays de Bade sont venus d'Alsace à la suite de l'immigration des Juifs français qui avaient dû fuir lors des persécutions de la deuxième croisade en 1147/46. C'est qu'en réalité, en Alsace aussi, la première mention d'une communauté juive, celle de Strasbourg, n'est pas antérieure à la seconde moitié du XIIe siècle, puisque c'est Benjamin de Tudèle qui en parle pour la première fois.

L'histoire des Juifs badois a ceci de commun avec celle de la plupart des autres enfants d'Israël qu'elle contient principalement une longue série de dates indiquant des persécutions. En 1235, les Juifs de Lauda et de Tauberbischofsheim sont accusés de meurtre rituel, huit d'entre eux sont exécutés après des tortures incroyables.

Digitized by Google

Pour la même raison, on enferma, en 1331, toute la communauté d'Ueberlingen dans une maison construite en pierres, à laquelle on mit le feu. Le nombre des victimes est évalué à 300.

A Pforzheim, on en tua, en 1267, un grand nombre, parce qu'on avait trouvé, dans l'eau, le corps d'une jeune fille de sept ans.

En 1429, on accusa les Juifs de Ravensburg et ceux des environs qui étaient venus assister à un mariage, d'avoir assassiné un chrétien. Ceci provoqua une persécution contre tous les Juifs qui demeuraient dans la région du lac de Constance.

Bien connue est la fameuse affaire d'Endingen en 1462, car les parents de notre Josel de Rosheim y furent mêlés. C'est aussi pour ce motif qu'ils vinrent s'établir en Alsace. Un auteur du dn XVIIe siècle a composé un drame, *Das Judenspiel von Endingen*, qui a pour sujet l'histoire de cette persécution.

Souvent aussi on accusait les Juifs du pays de Bade, comme ailleurs, d'avoir profané l'hostie, à Renchen, en 1301, à Constance, en 1312, 1320 et 1333.

De 1336 à 1338, les Armleder prétendirent vouloir venger la mort du Christ, en tuant un grand nombre de Juifs en Alsace et en Bade. C'est à cette époque que fut exterminée la communauté juive de Rouffach, de même que celles de Lauda, de Tauberbischofsheim, de Krautheim, Buchen, Külsheim, Bretten, Ettenheim et Oberkirch en Bade.

Des persécutions eurent lieu encore à Hornberg (1342), à Mosbach (1343) et surtout en 1348/9 à l'occasion de la Peste noire. On cite les communautés badoises de Messkirch, Constance, Radolfzell, Uberlingen, Waldshut, Säckingen, Neuenburg (près de Mullheim), Villingen, Fribourg, Brisach, Waldkirch, Endingen, Kenzingen, Ettenheim, Lahr, Offenburg, Haslach, Renchen, Pforzheim, Ettlingen, Durlach, Bruchsal, Bretten, Eppingen, Sinsheim, Wiesloch, Heidelberg, Schriesheim, Ladenburg, Weinheim, Mosbach, Buchen, Walldürn, Külsheim, Lauda, Tauberbischofsheim et Wertheim.

Au point de vue politique et juridique, la situation des Juifs du pays de Bade était également conforme à celle de leurs coreligionnaires des autres territoires de l'Empire. On remarque pourtant qu'en 1402, sous l'empereur Ruprecht von der Pfalz, deux Juifs, Elias de Weinheim et Isaac d'Oppenheim, furent

Digitized by Google

chargés de l'encaissement des impôts chez les Juifs, de même que Lazarus et Lewe de Constance avaient à prélever la contribution des Juifs pour couvrir les frais du concile de 1414-1418. Le péage corporel exista dans le pays de Bade jusqu'en 1804. Des médecins juifs sont mentionnés à Weinheim (Walhen ou Wallach), en 1355, et Godliep (Gottlieb), en 1362, à Fribourg (Meister Gutleben de Colmar), en 1373, à Lauda (Sarah), en 1419.

Beaucoup de Juifs badois exerçaient des métiers; ils étaient pêcheurs, maçons, orfèvres, teinturiers; mais la plupart d'entre eux étaient des commerçants. Quant à la vie intérieure des Juifs badois du moyen-âge, nous ne possédons que peu de renseignements. Un document de 1399 fait mention du maître d'école Dodorus à Fribourg, un Hohemeister ou rabbin Lebelang reçut, en 1365, la permission de s'établir où il voulait et de fonder une école. Des privilèges analogues furent accordés, sept ans plus tard, à Salman de Weinheim.

Les rapports entre Juifs et Chrétiens furent souvent intimes. Le registre des procès-verbaux du magistrat de Constance contient la notice qu'en 1378 le fils du Juif Gutmann avait eu des rapports avec la fille d'un Chrétien. Le père Gutmann dut payer une amende de 100 livres Heller, tandis que la jeune fille chrétienne était promenée sur une charrette par toute la ville avec un chapeau juif sur la tête. Puis elle fut expulsée à jamais de la ville. En 1388, un Juif Salme, fils de Maiger, fut condamné, parce que, lui aussi, avait eu des rapports trop familiers avec des femmes chrétiennes.

Une des premières imprimeries juives fut érigée, en 1559, à Tiengen près de Waldshut. Des livres hébreux furent imprimés aussi à Fribourg vers la fin du XVIe siècle, bien qu'à cette époque aucun Juif ne pût habiter cette ville.

On trouve des communautés juives, aux XVIe et XVIIe siècles, disséminées dans les territoires qui dépendaient alors des Comtes de Wertheim, de l'archevêché de Mayence, de l'Evêché de Wurzbourg, dans le Palatinat, dans les markgraviats, ainsi que dans les régions méridionales du pays de Bade, Fürstenberg, Hewin, Stühlingen, Klettgau, dans les pays autrichiens et dans les endroits qui dépendaient de l'évêché de Bâle.

Après la Guerre de Trente ans, le nombre des Juifs augmenta surtout dans le Palatinat par suite de la tolérance du prince-

Digitized by Google

électeur Charles Louis. Parmi les nouveaux venus nous trouvons même deux familles portugaises, Carcassone et Astrouque (!), qui s'établirent à Mannheim et, par la suite, eurent souvent des disputes avec leurs coreligionnaires allemands. A Heidelberg, il y avait, dans la seconde moitié du XVIIe siècle, cinq familles qui portaient toutes le nom d'Oppenheim.

Beaucoup de ces Juifs de Mannheim et de Heidelberg occupèrent plus tard un rang très élevé par la fortune qu'ils avaient su acquérir comme négociants et surtout comme fournisseurs d'armées. On nomme Lemle Moses Reinganum, fondateur de la *Claus* ou école talmudique à Mannheim, Michaël May, Süsskind, Emanuel Mayer, Jacob Ullmann, Wolf Wertheimer, Marx et Moyses Schlesinger, Samuel Lévi, Moyses David Oppenheimer et le fameux Süss Oppenheimer. On rencontre des rabbins célèbres : David Ulf (1706-1719) et Samuel Helman (1726-1751), qui fut nommé plus tard à Metz, David Ullmann à Heidelberg et son successeur Hirsch Moyses Katzenellenbogen, mort en 1800.

En 1761, il y avait à Mannheim 261 familles juives avec un grand-rabbin et six assesseurs. Les chefs de la communauté étaient Elias Hayum et son fils Mayer Elias, deux riches financiers. Le rabbin David Tebele Hess fut en fonction de 1752 à 1767. Il fut mêlé à l'affaire bien connue sous le nom de *Clever Getstreit*.

Beaucoup moins brillante était la situation des Juifs des autres régions. A Ettenheim, qui faisait partie de l'évêché de Strasbourg, la communauté juive ne compta jamais plus de douze ménages. Beaucoup de familles s'établirent, dans le courant des XVIIe et XVIIIe siècles, à Diersburg, Nonnenweier, Rust, Orschweier, Altorf et Schmieheim. Dans ce dernier village se trouvait le cimetière commun et, à partir de la fin du XVIIIe siècle, aussi le siège du rabbinat. Les deux premiers rabbins furent David Günzburger et son fils Josel, qui étaient venus de Bollwiller (Haut-Rhin). Le successeur de Josel fut son gendre Kaufmann Roos de Lichtenau.

Les communautés juives de Bodersweier, Rheinbischofsheim, Freistett, Lichtenau et Willstätt dépendaient du Comté alsacien Hanau-Lichtenberg. Elles avaient leur cimetière commun à Kuppenheim.

Dans le territoire appartenant à l'évêché de Spire, il y avait

Digitized by Google

un certain nombre de familles juives à Bruchsal, Philippsburg, Grombach et Waibstadt. C'est dans ces deux derniers endroits que se trouvaient les cimetières de la région. Le premier rabbin de Bruchsal fut Isaac Weil (1740-1743), gendre du riche David Günzburger de Brisach. Son successeur fut Lewin Löb Calvaria, qui, de son côté, fut remplacé, en 1798, par Pelta Epstein, originaire d'Offenbach sur-le-Mein. Il avait été, pendant de longues années, professeur de Talmud à Karlsruhe et, avec son beau-frère Hirsch Moise Wormser, propriétaire d'une imprimerie hébraïque d'abord à Rastatt et plus tard à Karlsruhe. Cette imprimerie a publié des livres de prière, des Bibles avec des traductions et des commentaires ainsi que d'autres ouvrages littéraires.

Dans le canton du Kraichgau, qui était la propriété de la noblesse souabe, il y avait également un grand nombre d'établissements juifs, à Babstadt. Berwangen, Binau, Dühren, Ehrstädt, Kleineicholzheim, Eichtersheim, Flehingen, Gemmingen, Gochsheim, Grombach (près de Sinsheim), Heinsheim, Hochhausen sur le Neckar, Hoffenheim, Hüffenhard, Ittlingen, Menzingen, Michelfeld, Neckarbischofsheim, Neidenstein, Rappenau, Rohrbach près de Sinsheim, Tairnbach et Wollenberg. Des cimetières existaient à Oberöwisheim et à Münzesheim.

L'archevêché de Mayence avait autorisé la formation de centres juifs à Krautheim, Neudenau, Königshofen, Ballenberg, Hochhausen, Bischofsheim, Königheim, Külsheim, Buchen et Walldürn.

L'évêché de Wurzbourg tolérait des Juifs à Freudenberg, Dittigheim, Grünsfeld, Hainstadt, Hardheim, Impfingen, Lauda et Schweinberg. Les Juifs de Gamburg dépendaient du Juliushospital à Wurzbourg. Les cimetières se trouvaient à Allersheim et à Unteralbach.

Nombreuses étaient aussi les communautés juives de la région de l'Odenwald; nous les trouvons à Adelsheim, Ballbach, Bödigheim, Eubigheim, Eberstadt, Gissigheim, Hüngheim, Merchingen, Messelhausen, Neunstetten, Rosenberg, Sennfeld, Sindolsheim et Waldhausen. Un sous-rabbin avait sa résidence à Bödigheim. Le dernier titulaire, Gedalia Metz, descendant de Méïr Rothenbourg, y mourut en 1850 et fut enterré au cimetière de ce village.

Digitized by Google

Dans la partie méridionale du pays de Bade, on ne trouve qu'un petit nombre de communautés juives. Gailingen, Randegg, Wangen, Worblingen, Donaueschingen, Engen, Stühlingen, Tiengen, Brisach, d'où beaucoup de familles sont venues s'établir en Alsace. Nous trouvons, en effet, les mêmes noms de famille dans les deux régions: Geismar, Gunzburger, Moch, Netter, Riesser, Wurmser et autres.

Des Juifs s'étaient établis, surtout pendant la Guerre de Trente ans, dans les markgraviats de Baden-Baden et de Durlach, à Buhl, à Kippenheim, à Frisenheim, Rastatt, Kuppenheim, Malsch, Muggensturm, Gernsbach, Hörden, Baden et plus tard aussi à Durbach. Le markgrave de Durlach autorisa, en 1699, l'établissement de Juifs à Durlach, Grötzingen, Stein, Königsbach, Pforzheim, Mühlburg et Liedolsheim; au XVIIIe siècle, des Juifs purent s'établir à Graben, Tiefbronn, Münzesheim et Gondelsheim. A Durlach on mentionne, en 1680, le rabbin Aron Franck.

En 1716, plusieurs familles juives, venues surtout de Suisse, purent s'établir à Emmendingen, Sulzburg, Müllheim et Lörrach. Plus tard, des familles alsaciennes vinrent demeurer à Eichstetten, Ihringen, Kirchen, Opfingen et Tumringen. Presque toutes étaient en rapports commerciaux ou de parenté avec Joseph Günzburger de Brisach. Le siège du rabbinat se trouvait à Sulzburg. Le premier rabbin fut David Kahn de Ribeauvillé. Un cimetière fut fondé, en 1717, à Emmendingen.

Vers la même époque, la ville de Karlsruhe reçut ses premiers habitants juifs. En 1726, on y trouve les familles Meyer, Wormser, Mass, Buhler, Riedesheimer, Schweizer, Benjamin, Reutlinger, Ettlinger, Willstätter, Fader et Homburger. Les premiers rabbins furent Nathan Uri Kahn (mort en 1749), Nathanaël Weil (mort en 1769), son fils Yedidiah ou Tiah Weil (mort à l'âge de 84 ans, en 1805).

Lorsqu'en 1806, le grand-duché de Bade fut créé surtout par la volonté de Napoléon Ier et l'activité du chargé d'affaires badois, le baron de Reitzenstein, le pays était habité par 12,000 Juifs environ. Le grand-duc Charles Frédéric, voulant donner une législation uniforme à ses sujets, crut devoir s'occuper aussi des Juifs. Il s'inspira surtout des idées de Napoléon et des travaux du Grand Sanhédrin. Un rapport détaillé de ces travaux fut

Digitized by Google

publié. en 1808, par Johann Peter Hebel dans son calendrier *Der Rheinische Hausfreund*. La condition civile des Juifs badois fut réglée par l'édit constitutionnel du 4 juin 1808, la condition religieuse par l'édit du 13 janvier 1809, mais l'émancipation complète ne leur fut accordée que par la loi du 15 octobre 1862.

A présent, le judaïsme badois est régi selon l'organisation du 14 mai 1923. Les organes de la collectivité juive sont le synode et le Conseil supérieur (Oberrat). Le synode est composé de 29 députés des circonscriptions électorales, de 3 députés des rabbins et de 2 députés des professeurs de religion et des ministres-officiants. Le synode a surtout le droit de contrôle vis-à-vis du Conseil supérieur. Le synode nomme, parmi ses membres, une commission de huit délégués, qui le remplacent pendant le temps de sa dissolution jusqu'aux élections d'un nouveau synode.

Le Conseil supérieur est composé de huit membres élus par le synode pour la durée de six ans. Il a le devoir de prendre soin des intérêts religieux, intellectuels et moraux du judaïsme badois et surtout de s'occuper de l'instruction et de l'éducation religieuse de la jeunesse juive. Il gère les biens de la collectivité juive et de ses établissements. Il publie, chaque année, un rapport, qui est examiné par la commission du synode et soumis par celle-ci au synode. Il a enfin le droit d'inspection sur les employés des synagogues départementales et communales.

Le livre de M. Rosenthal sera lu avec profit par tous ceux qu'intéresse l'histoire du judaïsme. Dans une nouvelle édition, que nous souhaitons prochaine, nous conseillons à l'auteur de donner des références exactes pour tous les faits allégués dans son ouvrage.

M. GINSBURGER.

Digitized by Google

ÉLÉMENTS JUIFS DANS LES TERMES RELIGIEUX DU QORAN

D'APRÈS LES RÉCENTES PUBLICATIONS DE M. J. HOROVITZ

M. Joseph Horovitz, professeur à l'Université de Francfort, vient de publier deux travaux sur le Qorân qui intéressent aussi de très près la science juive.

1) *Jewish Proper Names and Derivatives in the Koran*, dans *Hebrew Union College Annual*, 1925, II, 145-227 (= *H. U. C. A.*).

2) *Koranische Untersuchungen* (Studien zur Geschichte und Kultur des islamischen Orients. Zwanglose Beihefte zu der Zeitschrift « Der Islam ». Herausgegeben von C. H. Becker). Berlin et Leipzig, Walter de Gruyter et Co., 1926, III+171 p.

A chacun de ces deux travaux est joint un lexique : dans le *H.U.C.A.* celui des termes religieux, dans les *Koranische Untersuchungen* celui des noms propres qui ont rapport au judaïsme. Nous voulons présenter ici les résultats qu'offre la liste des termes religieux [1].

M. Horovitz rend hommage à ses prédécesseurs : Geiger, Nöldeke, Sigm. Fraenkel *Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen*, Leyde, 1886), Dvorak (*Ueber die Fremdwörter im Koran*, Vienne, 1885), Hart. Hirschfeld (*New Researches*, Londres, 1901), L. Cheikho (*Le Christianisme et la Littérature chrétienne dans l'Arabie préislamique*, Beyrouth, I, 1909, II, 1919), M. Rhodokanakis, M. Lidzbarski, Wensinck (articles dans *Enzyklopädie des Islam*), Wilh. Rudolf (*Die Abhängigkeit des Qorans vom Judentum und Christentum*, Stuttgart, 1922).

Résumant les résultats de leurs recherches, M. Horovitz les enrichit considérablement, mettant les termes religieux de

1. Pour les autres éléments des travaux de M. Horovitz, v. mon compte rendu dans *M. G. W. J.* 1928.

Digitized by Google

l'islam primitif dans la pleine lumière de la langue arabe préislamique, puis de l'hébreu, de l'araméen, du syrien, du mandéen, de l'éthiopien dont usaient les religions que Mahomet pouvait connaître. M. H. tâche de rester dans la sphère de la linguistique, presque de la lexicographie, sans s'occuper du fond, de l'essence, des idées de l'islamisme. Mais en vain. Le nombre, le caractère, l'importance des termes empruntés témoignent avec éloquence de ce que Mahomet doit au judaïsme.

Commençons par le nom de la religion de Mahomet : *islâm*. Aujourd'hui מֻשְׁלָם, Isaïe, XLII, 19, parallèle de עבד ה', est généralement interprété dans le sens de *mouslim*, celui qui se dévoue à Dieu. Zunz (*Literaturgeschichte der synagogalen Poesie*, 641, 642), s'appuyant déjà sur Straschoun, réunit maints passages du midrasch postérieur et de la poésie liturgique où נפשו השלים, עצמו השלים, שמתו השלים veut dire se sacrifier [1]. Mais du sens mahométan de ce radical se rapproche le mieux ce que J. Goldziher a signalé : בא וחשלים עצמו להקב"ה וקיבל עליו עול מלכות שמים, *Tanhouma* Gen., éd. Buber, 63, désignant le prosélyte qui se dévoue à Dieu, et de même הבת שהיא יראה הבת ירושלם, ומושלמת לי *Pesikta*, éd. Buber, 125 *a*, « celle qui est dévouée à Dieu ». Ainsi donc מושלם, השלים appartenait déjà à la sphère religieuse et n'avait pas à être créé par Mahomet (*K. U.*, 54, 55). — Parmi les autres dénominations qorâniques de « religion », *dîn*, désignant même le paganisme, remonte à l'iranien ; — *milla*, désignant surtout le prétendu islamisme d'Abraham, rappelle l'araméen מילתא « parole », mais dépasse de beaucoup le sens de ce mot (*K. U.*, 62, 63).— Pareillement *âmana* « croire », *mou'minoûn* croyant, ne s'expliquent point par l'arabe, mais plutôt par l'éthiopien ou plus probablement l'hébreu (*K. U.*, 55, 56). — *Ibâda*, « servir Dieu » s'explique par l'hébreu עבודה (*H. U. C. A.*, 213). La parenté de *çiddiq* avec צדיק avait déjà été reconnue par Fleischer. Remarquons que déjà dans le Qorân et constamment dans la légende mahométane, c'est Joseph qui s'appelle *çiddiq*, de même que dans l'aggada יוסף הצדיק (*K. U.*, 49).— Au *mouslim* est d'ordinaire opposé le *moushriq*, celui qui associe à Dieu d'autres puissances, le polythéiste, le païen. Le verbe *ashraqa* ne

1. Voir aussi la note substantielle de Bacher, *Agada d. pal. Amoräer*, II 374, n. 1.

Digitized by Google

remonte ni à l'hébreu ni à l'araméen, mais trouve du moins une analogie dans *schittouf*, terme courant de la philosophie du moyen-âge, déjà connu d'ailleurs du midrasch ancien et du Targoum. Signalons l'interprétation de Simon b. Yohai : בלתי לה' להבדו (Ex., xxii, 19) להביא את המשתף מכאן אמרו כל המשתף שם אחד עם הקב"ה נעקר מן העולם, *Mechilta di R. Simon b. Yohai*, éd. Hoffmann, p. 150, pareillement *Mech.*, éd. Friedmann, 94 *b*, Baraita *Soukkôt*, 45 *b*, *Sanh.*, 63 *a*. M. F. Perles (*R. E. J.*, 1925, LXXX, 98) signale encore Targ. sur Cant. i, 7, דו משתפין לך טעותהון לחבריא, mais relevons que le Targoum Schir hasch. appartient déjà à l'époque judéo-arabe.— Le contraire de *ámana*, *mou'minoûn* (croire, croyant), à savoir *kafara*, nier, *kâfir*, *kâfiroûn*, *kouffâr* (mécréant, mécréants) s'explique le plus simplement par l'hébreu כופר ou כופר בעיקר (*K. U.*, 59, 60). Ajoutons encore אחרים אומרים, אלו לא שתפו ישראל שבמי של הקב"ה בע"ז היו כלים מן העולם רשב"ג אומר והלא כל המשתף שם שמים בע"ז הרי הוא חייב כיוצא שנאמ' זובח לאלהים יחרם בלתי לה' לבדו (Ex. xxii, 19). (*Sifré* Deut. §43, éd. Friedmann 82 *b*, où il faut lire רשב"י au lieu de רשב"ג, puisque c'est à R. Siméon b. Yohaï qu'est attribuée partout ailleurs cette explication du verset allégué.)—Le païen dans le Qorân s'appelle encore *oummi*. Depuis Geiger on voyait dans ce terme une formation de עם הארץ. M. Horovitz n'accepte cette interprétation que pour Soura ii, 73, où il s'agit de *ahl-al-kitâb*, qui ne connaissent pas exactement la Sainte Ecriture; mais quand Mahomet se présente comme *an-nabi al-oummi*, il se présente comme un des נביאי אומות העולם (*H. U. C. S.*, 190, 191; *K. U.*, 51-53).

Les termes qorâniques pour désigner Dieu offrent aussi maint rapport avec le judaïsme. Le terme *rabboûn* « Seigneur » est déjà employé dans l'arabe préislamique; pourtant la composition *rab al-alamin*, Seigneur de l'Univers, peut être plus simplement dérivé de רבון העולמים, רבונו של עולם. *Djabbâr* le puissant, épithète de Allah, rappelle האל הגדול הגבור. *Hayy* « vivant », seul ou composé avec *qayyoûm*, autres épithètes de Allah, répond évidemment à חי וקיום. — *Rahman*, le Miséricordieux, a déjà été dérivé par Nöldeke de רחמנא, usité en Babylonie chez les Juifs, en Palestine chez les Juifs et les Chrétiens, et qui se trouve aussi dans les inscriptions de l'Arabie méridionale. Moins sûr paraît le rapport de *Rahim* avec רחום. — Si Allah est

Digitized by Google

nommé *al-malik al-kouddoûs*, le saint roi, ce terme ne s'explique que par l'hébreu מלך הקדוש, puisque en araméen saint se dit קדיש et non קדוש. — A *sakîna*, équivalent et dérivé de שכינה, « apparition de la gloire divine », Ignaz Goldziher a consacré une brillante étude (*Abhandlungen zur arabischen Philologie*, Leyde, 1896, I, 177-204). Dans l'*amr* qorânique aussi se reconnaît parfois la מימרא targoumique. Horovitz voit dans le hapax legomenon *vaqâr* (Soura LXXI, 12) le terme targoumique יקרא, près de שכינה et מימרא, la troisième paraphrase de l'apparition divine (*H. U. C. A.*, 226).

Les termes qorâniques pour désigner l'autre monde trahissent aussi l'influence juive. Le Paradis d'Adam est simplement nommé *djanna*, équivalent de גן ; le Paradis céleste s'appelle *djannat na'îm*, traduction de גן עדן, que Mahomet connaît aussi comme *djannat 'adn*. Dans les *Scripta Universitatis Hierosolymitanae* Horovitz a publié un travail spécial sur *Das koranische Paradies*. Le royaume céleste dans le Qorân : *malakoût sammâti val-arḍi* est déjà rapproché par Geiger du מלכות שמים. — La participation à la béatitude céleste s'appelle fréquemment dans le Qorân *chalâq*, conformément au חלק לעולם הבא ou à sa forme araméenne חולק עלמא דאתי, Targ. Yer., Gen. xxv, 34 et חולקא בעלמא הדין ובעלמא דאתי dans le Targ. Schèni ad Esth., II, 7.

Mahomet se nomme lui-même *nabi*, nom calqué sur נָבִיא hébreu ou נבִיָא araméen. De même l'abstrait *noubouvva*, prophétie, s'explique par l'hébreu נבואה ou l'araméen נבואתא. Les prophètes sont aussi désignés comme *moundẓiroûn*, « admoniteurs » ; cette vocation du prophète se trouve relevée par Ezéchiel, p. III, 18, להזהיר רשע מדרכו הרשעה, plusieurs fois dans le IIIe et le XXXIIIe chapitre. Cependant le prophète n'est pas toujours admoniteur, il est parfois aussi porteur d'heureuse nouvelle *moubaschschir*, מבשר (*K. U.*, 47). — Mahomet est plus que prophète, il est « le sceau, le cachet des prophètes » (XXXIII S. 40). Hirschfeld renvoie à Jér., XXII, 24 où Joyakin, et à Hag., II, 23, où Zorobabel est nommé « sceau ». Horovitz rappelle I Corinth., IX, 2, σφραγὶς..... τῆς ἀποστολῆς « cachet de l'apostolat » (*K. U.*, 53).

Son œuvre révélée, Mahomet la nomme *qorân*, sans doute parce qu'il sait que Juifs et Chrétiens font la lecture de leurs saints écrits. Le synonyme de qorân, savoir *fourqân* n'est pas

Digitized by Google

encore suffisamment éclairci. Horovitz semble partager l'opinion de Hirschfeld et de Margoliouth, que les termes פרקי אבות, פרקיה, פרק ont contribué à la formation de *fourqân* (*K. U.*, 77). Mahomet nomme encore son œuvre *kitâb*, écriture descendue du ciel. Pareille écriture s'appelle dans l'Aggada פנקס = [illegible], mais dans *Meg.*, 16 *a*, la Bible s'appelle כתב של מעלה « écriture d'en haut » et les termes תורה שבכתב ou כתבי קודש sont très courants, de sorte que la dénomination *ahl al-kitâb*, « gens de l'Ecriture », exprime justement ce que Juifs et Chrétiens pensaient et disaient d'eux-mêmes (*K. U.*, 65-67). L'original céleste du qorân s'appelle *oumm alkitâb*, « mère de l'écriture »; ce terme rappelle le יש אם למקרא, mais entre les deux, il n'y a pas de rapport essentiel (*K. U.*, 65).

Le Qorân est écrit par les greffiers célestes *safara* (LXXX, p. 215) qui doivent aussi leur nom à leur modèle juif, le סופר (*H. U. C. A.*, 209, *K. U.*, 68). L'original céleste est gardé *fi lauhin mahfoûẓin* sur des tableaux bien gardés; ces *lauh*, *alvâh* s'expliquent par les לוחות, tableaux célestes, p. e. dans les livres de Hénoch et des Jubilés (*K. U.*, 65, 66). Une fois (XV, S. 87) Mahomet parle des sept *Mathâni*, sections du Qorân; le sens du mot est douteux, mais sans doute il provient de מתניתא = mischna (*H. U, C. A.*, 194, *K. U.*, 26-28, avec des exemples remarquables pour l'importance du nombre 7). Encore plus mystérieux le *'Illiyoûn* qui contient la liste des justes (LXXXIII, S. 10-20). S. Fraenkel y a reconnu l'altération de עליון. M. Horovitz pense que Mahomet avait entendu que les supérieurs עליונים gardent le livre où les faits des humains sont enregistrés. Sans doute Mahomet a-t-il emprunté ce mot aux Juifs (*H. U. C. A.*, 215).

Les termes employés non seulement pour l'écriture, mais aussi pour l'interprétation de l'écriture sont empruntés. *Darasa* veut dire « faire des recherches dans l'Ecriture », *dirâsa* « recherches de l'Ecriture », de même que דרש et דרשה (*H. U. C. A.*, 199). Beaucoup plus d'importance pour la littérature de l'islamisme a le *hapax legomenon* qorânique *tafsîr* (XXV, S. 35) = exégèse; le radical *fassara* c'est פשר en hébreu et en araméen, d'où le substantif פשר, Qoh., VIII, 1; l'araméen פשרא revient plusieurs fois dans le livre de Daniel (*H. U. C. A.*, 218).

Maint autre terme de conceptions religieuses doit encore être relevé. *Baraka*, *tabaraka* se dit comme יהי שם ה' מבורך; de là

Digitized by Google

aussi l'emploi de la IIIe et de la VIe forme. *Zakât*, bienfait, remonte à זכות. Dans le Talmud palestinien, זכי s'emploie souvent dans le sens de « donner ». *Zakka* dans le Qorân veut quelquefois dire « faire acquérir des mérites », comme רצה הקב"ה לזכות את ישראל *H.U.C.A.*, 206-208). *Ṣadaka* signifie « aumône », comme la צדקה postbiblique *H. U. C. A.*, 212). *'Azzara* dans le sens de secourir remonte à עזר (*ib.*, 214). Dans le hapax legomenou *ma'oûn* (CVII, S. 7) déjà Geiger a reconnu le biblique מעון, refuge. — *Kaffâra*, « pardon, réconciliation », dont la Ve sourate aime à se servir, rappelle l'hébreu כפרה *H. U. G. A.*, 220), de même que *minhâdj* (V S., 52), « usage religieux », l'hébreu מנהג.

Même des mots hébreux ou araméens sans aucune signification religieuse sont empruntés par le Qorân : *ahl*, אהל « gens » ; *bahima*, בהמה « bétail » ; *ba'ir*, בעיר « bétail » ; *boûr* « ignorant » ; *fahhâr*, פחר « potier ».

Mahomet accuse les Juifs d'avoir altéré les paroles divines Parmi les paroles altérées *hitta*, *râ'inâ*, *'açainâ*, seul *'açainâ* est expliqué : שמענו ועשינו (Deut., V, 24), « nous écoutons et nous obéissons », est changé par une légère modification phonétique justement dans le contraire : nous agissons en rebelles (*H. U. C. A.*, 214).

Il est facile de comprendre que les termes ayant rapport à Israël et aux Juifs sont empruntés à l'hébreu. Mahomet compare les Juifs porteurs de la Tôra à l'âne porteur des *asfâr*, des livres (LXII S., 5). W. Bacher (*Nizâmi's Leben und Werke*, Leipzig, 1871, p. 72, 92) a réuni maint passage où *sifr*, *asfâr* est employé ; il s'agit toujours de livres juifs. Dans le XVIIIe volume du roman d'Antar, le juif Djabbâr jure par *alsifr alakbar*, le livre puissant ; les Juifs adorent 'Ouzair et *alasfar* ; quand 'Antar fait son entrée à Khaybar, les Juifs, en son honneur, élèvent les *asfâr* en l'air. Des livres saints *taurât*, c'est תורה ; *zaboûr*, les Psaumes, vient de מזמור [1].

Voici quelques autres termes bibliques : *al-mu'tafika*, conformément à מהפכה biblique, désigne les ruines de Sodome et Gomorrhe (*H. U. C. A.*, 187, 188). *Toûr Sainâ*, c'est le mont Sinaï. *Sabt*, c'est le sabbat. *Asbât*, שבטים, désigne les ancêtres des douze tribus. *Mann*, c'est la manna, de même que *salvâ*,

1. V. *Revue*, LXXXIV, 129, 130.

Digitized by Google

שלו, les cailles. Remarquons la métaphore biblique *qouloûbouná ghoulfoun*, les cœurs incirconcis, conformément à לבבם הערל, ערלי לב (*H. U. C. A.*, 186, 187). Autres métaphores: *soullam*, סולם, « échelle céleste », rappelle l'échelle du songe de Jacob; Horovitz signale encore *Sôta*, 35 *a*, אם יאמר נעשה סולמות ונעלה לרקיע, לא נשמע לו (*H. U. C. A.*, 210); *saut* « flot, déluge », comme שוט, Isaïe, XXVIII, 15; Job, IX, 23.

A l'hébreu postbiblique sont empruntés: *ahbâr* « les savants juifs », pluriel de חבר « compagnon » (comme *fellow* en anglais), *rabbaniyoûn* « les rabbins », רבנים.

Voilà donc une liste lexicographique qui offre encore d'autres renseignements qu'étymologiques. Si Mahomet a pris à l'hébreu ou à l'araméen un nombre si considérable de termes pour désigner la religion, les croyants et les mécréants, les fidèles et les infidèles de cette religion, pour Dieu même, pour sa propre vocation prophétique, pour son livre révélé, pour l'autre monde, pour mainte vertu islamique, on est autorisé à supposer qu'avec les termes il a emprunté aussi beaucoup d'idées, de conceptions religieuses. Sur la portée de ces emprunts, les travaux de M. Horovitz nous instruisent mieux qu'aucune œuvre précédente. Il a servi non seulement la lexicographie, mais encore l'histoire religieuse. Nous lui en sommes reconnaissants.

Bernard HELLER.

Budapest.

Digitized by Google

ENCORE DEUX MOTS

SUR

L'ÉPISODE DES JUIFS DE KHEYBAR DANS LE ROMAN D'ʿANTAR

I.

M. le professeur Heller a eu la bonté d'appeler mon attention sur un article très intéressant concernant un épisode du roman arabe d'ʿAntar, qu'il a publié dans le dernier fascicule de cette *Revue* sous le titre : « Youscha' al-Akbar et les Juifs de Kheybar dans le Roman d'ʿAntar, un mouvement messianique dans l'ancienne Arabie ». Je suis bien fâché de ne pas pouvoir, cette fois, adhérer aux résultats du savant hongrois. Quoique, concernant l'histoire juive, je ne possède pas les connaissances spéciales nécessaires pour décider la question, je vais tenter d'exposer en peu de mots les arguments de ma critique négative.

Pour expliquer le fait que, parlant de Kheybar, le roman d'ʿAntar présente des noms, des mots et des rites juifs, M. Heller conclut que « pour l'épisode de Kheybar, le roman d'ʿAntar a utilisé des sources historiques concernant les Juifs de l'ancienne Arabie » (p. 136). D'ailleurs il suppose que « c'est dans ces sources qu'il doit avoir puisé son rapport unique sur le Messie que les Juifs de l'ancienne Arabie attendaient » (p. 136), c'est-à-dire sur un mouvement qui « a dû précéder l'expulsion des Juifs de la péninsule arabe sous Omar (634-644) » (p. 137).

1) Quant au fait que l'épisode mentionné de Kheybar indique *une connaissance de noms, de mots et de rites juifs*, il ne me semble pas nécessaire d'en conclure que cette information soit puisée dans des sources historiques sur les Juifs de l'ancienne Arabie. Il est vrai que les faits cités prouvent une connaissance

Digitized by Google

spéciale de termes juifs. Mais pourquoi les faire remonter à une ancienne source et ne pas les dériver de l'époque dont le roman d'ʿAntar date ou à laquelle il était en vogue? Une telle explication me paraîtrait la plus probable. Car durant le moyen-âge les Mahométans vivaient en contact continuel avec les Juifs et ils ne manquaient pas d'occasion de s'instruire de quelques termes et rites juifs. C'est pourquoi je suppose que ces termes et rites mentionnés dans l'épisode de Kheybar (qui lui-même est d'un caractère fictif, voir p. 127 de l'article) proviennent d'une époque à peu près contemporaine de la rédaction du roman d'ʿAntar ou qu'ils datent, au moins, d'une époque de beaucoup postérieure à Mahomet. Je ne saurais adhérer à la conclusion de M. Heller, à moins qu'il ne rende plausible que l'usage ou la connaissance de quelques-uns des termes cités (par exemple hazân, qarnâs, djouqâr ou plutôt les expressions juives qui correspondent à ces termes) doivent être contemporains de Mahomet, mais non postérieurs à lui.

2) Quant au *rapport sur le mouvement messianique* qui se trouve dans l'épisode de Kheybar (pp. 117-8), il faut remarquer qu'il semble être d'un caractère accessoire, non essentiel pour le cours que prennent les hostilités entre ʿAntar et les Juifs de Kheybar. Il est vrai que Djabbâr, qui s'est rendu à la Mecque pour assister à la fête des Arabes et pour annoncer aux Juifs du Hedjâz l'avènement du Messie, sait intéresser Dsou'l-Khimâr, ennemi déclaré d'ʿAntar, à la cause des Juifs en lui annonçant l'apparition prochaine de leur sauveur. Mais la conversion de Dsou'l-Khimâr pourrait être motivée par le seul fait que les partisans de Djabbâr étaient des Juifs, c'est-à-dire des adversaires irréconciliables de l'Islam propagé par ʿAntar. Et mieux encore: dans la suite de l'épisode de Kheybar l'espoir messianique n'est plus mentionné. Donc il ne me paraît pas invraisemblable que l'allusion à l'espoir messianique qui se trouve dans notre épisode soit une interpolation postérieure à la première rédaction du roman. Cette supposition me semble d'autant plus plausible que les œuvres du genre littéraire auquel appartient le roman subissent de siècle en siècle, de copiste en copiste, des changements et des amplifications. Peut-être la connaissance d'un mouvement messianique contemporain d'un des copistes de notre roman a-t-elle déterminé celui-ci à insérer l'allusion mentionnée

Digitized by Google

dans le texte. Serait-il absolument impossible d'identifier ce mouvement à l'apparition du soi-disant Messie David Reoubéni qui, en 1522, sortit de la même ville de Kheybar, dont il est question dans notre roman? Quoi qu'il en soit, le texte de l'épisode de Kheybar ne nous permet pas, à ce qu'il me semble, d'y trouver « la preuve que les Juifs contemporains de la naissance de l'Islam attendaient l'avènement du Messie de leur temps » (p. 116). Car, supposé même que le rapport sur le mouvement messianique soit authentique dans la première rédaction de notre roman, il n'en résulte pas que ce mouvement ait eu lieu plusieurs siècles auparavant parmi les Juifs de l'ancienne Arabie.

R. PARET.

Derendingen près Tubingue.

II.

M. Rudi Paret, maître de conférences à l'université de Tubingue, qui se consacre à l'étude de la littérature arabe *populaire* et qui s'est signalé par ses travaux sur la *Sirat Saif' ibn Dhi Iazan* (Hanovre, 1924), sur les scènes d'amour d'Ibn as-Sarrâdj (*Früharabische Liebesgeschichten*, Berne, 1927, avec beaucoup d'Israiliyya, « contes israélites »), dernièrement sur le roman de chevalerie de 'Oumar an-Nou'mân (Tubingue, 1927),— M. Paret a bien voulu lire les épreuves de mon article dans cette *Revue*, 1927, LXXXVI, p. 113-137, et y joindre ses remarques, dans une série de lettres. Cédant à ma prière, il a rédigé ses objections à l'intention de cette Revue, — ce qui m'impose le devoir d'éclaircir maint point douteux, Je lui sais gré de m'avoir obligé à préciser ce qui pouvait manquer de netteté.

Parmi les éléments juifs du XVIIIe volume du roman d''Antar que nous avons analysé (*Revue*, LXXXIV, p. 126-133), M. Paret sépare rigoureusement: 1) le récit de la lutte d''Antar avec les Juifs de Kheybar; 2) les noms propres des Juifs, les termes de

Digitized by Google

la vie religieuse : *chaẓân*, *parnâs*, *djoûqâr*, *sifr*, *asfâr*, la connaissance des rites et usages juifs; 3) le mouvement messianique. Chacun de ces éléments, selon M. Paret, remonterait à une autre époque.

1) Pour le premier élément, M. Paret souscrit à la thèse que dans les luttes fantastiques d'ʿAntar contre les Juifs de Kheybar se trouvent préfigurées les luttes historiques où Mahomet défit les tribus des an-Nadîr, des Qeynouqâʿ, des Banoû Qoureyza. ʿAntar triomphe des Juifs, de même que Mahomet triomphera d'eux. Dans les péripéties de ces luttes se reflètent des événements historiques du temps de Mahomet.

2) Mais déjà pour les noms propres hébreux, les termes de la vie religieuse, les usages juifs, M. Paret leur assigne « l'époque dont date le roman d'ʿAntar ou à laquelle il était en vogue ». — Or, relevons que, parmi les noms, ceux de Marhab et de Djabbâr ibn Ṣahr sont attestés par l'histoire. Sans doute, il est possible que le rédacteur ait emprunté une partie des noms à l'histoire, une autre à des Juifs avec lesquels il pouvait avoir vécu. Mais notons que dans les autres trente et un volumes le roman n'emprunte rien aux Juifs. Pareille remarque pour les usages et les rites juifs. Il se pourrait que le rédacteur ait observé la vie réelle des Juifs autour de lui. Mais ici encore il faut relever un rapport du roman avec l'histoire. Parmi tous les rites juifs, le plus important pour l'action, c'est qu'il est interdit de combattre le jour du sabbat. C'est grâce à cette défense qu'ʿAntar est délivré et qu'il défait ses adversaires. Les Juifs d'ʿAntar sont donc victimes de la même défense rituelle que la tribu des Banoû Qoureyza.

3) Dans l'espérance messianique M. Paret voit « une interpolation postérieure à la première rédaction ». Il a parfaitement raison d'établir que l'annonce du Messie apparaît brusquement, se renouvelle une fois et puis disparaît complètement. Mais je ne saurais admettre la conclusion qu'il en tire. à savoir que c'est un élément inséré par un copiste sous l'influence d'un mouvement messianique contemporain de celui-ci. Elément transitoire, sans doute, mais élément indispensable pour l'action : le roman en avait besoin pour mettre son héros en rapport avec les Juifs de Kheybar. Djabbâr ibn Ṣahr se rend à la foire de la Mecque pour annoncer aux Juifs du Hedjâz que le Messie est en route. Il y

Digitized by Google

rencontre Dzoul-Himâr, ennemi implacable d'ʿAntar, s'allie à lui. Ainsi, par l'intermédiaire de Djabbâr et de Dzoul-Himâr, les Juifs deviennent les ennemis d'ʿAntar. Il est naturel qu'ʿAntar entreprenne une expédition contre Kheybar. Ce rapport hostile une fois créé, le roman n'a plus aucun besoin du Messie Yoûshaʿ al-Akbar, le mouvement messianique ayant rendu tout le service que le roman lui demandait.

4) M. Paret pose la question : « Serait-il absolument impossible d'identifier ce mouvement à l'apparition du soi-disant Messie David Reoubéni qui, en 1522, sortit de la même ville de Kheybar, dont il est question dans notre roman ? » Yoûschaʿ al-Akbar proclamé Messie par les Juifs de Kheybar et David Reoubéni partant de ce même Kheybar, c'est vraiment un rapprochement frappant. Plus frappant encore si nous lisons dans l'autobiographie de Reoubèni que le roi de la province Lamoule en Nubie promet à Reoubèni de le faire entrer à la Mecque et que Reoubèni rencontre chez le roi un Mahométan de la Mecque, nommé Aboû Qâmil. (Texte hébreu chez Graetz, *Geschichte der Juden*, IX, 1907, 514, 515). Et pourtant cette identification me semble « absolument impossible ». D'abord pour des raisons psychologiques. David Reoubèni a bien pu éblouir les Juifs de l'Europe, le roi de Portugal, même le pape Clément VII, par ses contes bleus, disant que la tribu de Ruben vivait indépendante à Kheybar, que lui, David Reoubèni, frère et ambassadeur de Joseph, roi de Kheybar, offrait aux Chrétiens son alliance contre les Mahométans. De pareils racontars étaient bons pour les Européens, tant chrétiens que juifs. Mais comment un Arabe, en plein xvie siècle, pourrait-il croire que Kheybar appartenait à un roi juif? Aussi bien le roman ne parle nulle part d'un roi et ne connaît pas de Juif nommé Joseph.

Mais, motifs psychologiques à part, envisageons le problème de la rédaction du roman d'ʿAntar. En abordant ce problème, nous ne sortons pas tout à fait du cadre des études de cette Revue, puisque c'est un Juif converti à l'islam qui nous a conservé le témoignage peut-être le plus formel touchant l'âge de la rédaction. Martin Schreiner a consacré une étude fort substantielle à ce Samouel b. Yehoûda ibn Aboûn, qui avec l'islam, prit le nom de Samauʾal b. Yahya al-Maghribî (*M. G. W. J.*, 1898, XLII). Schreiner a aussi publié l'autobiographie de cet apostat

Digitized by Google

qui, rendant compte de sa conversion, raconte, que, jeune déjà, il goûtait fort les récits de longue haleine, parmi lesquels il nomme en premier lieu l'histoire d'ʿAntar (*Ibid.*, p. 127, texte arabe p. 418). Samau'al b. Yahya se convertit en 1163, sa jeunesse s'est donc écoulée dans la première moitié du XIIe siècle. Or, au XIIe siècle le roman d'ʿAntar était déjà rédigé. M. Paret, il est vrai, relève « que les œuvres du genre littéraire, auquel appartient le roman, subissent de siècle en siècle, de copiste en copiste, des changements et des amplifications ». Nous voici arrivés de nouveau au point discuté : puisque nous maintenons que le motif du mouvement messianique est lié organiquement à l'action principale du XVIIIe volume, nous ne pouvons admettre qu'il y ait été inséré au XVIe siècle.

5) Fixons donc le terrain de lutte. Nous avons posé la thèse : puisque les combats d'ʿAntar contre Kheybar reflètent les combats de Mahomet et puisque le récit de ces combats se joint à à un rapport sur un mouvement messianique à Kheybar, il devient probable que ce mouvement aussi doit remonter à l'époque de Mahomet. M. Paret, au contraire, prétend que les combats reflètent les faits de l'ancienne histoire, tandis que l'élément messianique du récit est l'écho d'événements postérieurs, datant peut-être du XVIe siècle. Cela n'est point impossible, mais ce n'est guère probable. Un mouvement messianique à Kheybar se place le mieux dans la période avant l'expulsion des Juifs de l'Arabie.

* * *

Grâce aux recherches de M. Paret, nous pouvons suivre les traces des éléments juifs de la Sîrat ʿAntar dans la littérature arabe populaire postérieure. Ayant étudié les manuscrits des « œuvres de ce genre littéraire » qui se trouvent à la Bibliothèque de Berlin, il a bien voulu me signaler maint détail remarquable. Le Ms. Petermann, 1, 259, raconte l'expédition d'ʿAli contre Kheybar et contre Marhab, qui y est nommé fils de Meyschâ. Dans la *Ghaẓvat al-ʿAnkaboût*, Expédition contre al-ʿAnkaboût, les Juifs prêtent les serments suivants : « par al-qarbiça, par l'âne d'Ezra, par al-Khakhân (M. S. Wetzstein, T. 132, p. 116 *b*) « par

Digitized by Google

les ahbàr (docteurs), par le sabot de l'âne d'Ezra, par le djoûqàr » (p. 126*a*) « par les dix commandements, par ce qui est dit du grand jeûne, par la fête des azymes » (*l. c.*). Al-Ankaboût prie l'âne d'Ezra de lui faire rencontrer 'Ali sur le champ de bataille (126*b*). Voilà justement les formules de serment dont se servent aussi les Juifs ennemis d''Antar et qui, que je sache, n'ont pas été signalées autre part. Considérons les altérations, les exagérations. Dans nos exemplaires du roman d''Antar, פרנס, *parnas*, est devenu *qarnâç*, mais dans l'histoire d''Ankaboût déjà *qarbiça* ; khazân est altéré en *khâkhân*. Maintenant les exagérations. Dans le roman d''Antar les Juifs (y compris les khazâns, le parnaç, le djoûqâr) jurent par les dix commandements, par Ezra. Dans l'histoire d''Ankaboût on jure déjà par le khâkhân (chazân), le djoûqâr, par le sabot de l'âne d'Ezra, on adresse même sa prière à l'âne. Nous voyons donc, d'une part, la popularité du roman d''Antar, d'autre part la disposition de la littérature populaire à altérer, à exagérer les traits. Dans ses éléments juifs aussi le roman garde une certaine supériorité.

Bernard HELLER

Budapest.

Digitized by Google

NOTES ET MÉLANGES

MORDEKHAÏ DATO

et la *Scuola dei quattro Capi* à Rome

Il a été depuis longtemps supposé que Mordekhaï Dato, ultérieurement rabbin à S. Felice sul Panaro et l'un des plus connus parmi les écrivains et poètes mystiques italiens de la fin du XVIe siècle, était originaire de Rome. Un autre Angelo (=Mordekhaï) Dato s'y rencontre dans un rôle nominatif de la communauté de 1527; et l'on croit que c'était le grand-père du personnage plus illustre, porteur du même nom [1]. Une confirmation intéressante de cette hypothèse se trouve dans un manuscrit que j'ai acquis récemment.

L'ouvrage en question est un Mahzor pour toute l'année conforme au rite romain, écrit sur vélin en 1514 par Daniel b. Samuel da Rosina, probablement de Ferrare. A la fin, il y a une série d'intéressantes notes sur la naissance et l'éducation du fils du scribe, Joseph, ainsi qu'un hymne composé pour être récité à sa circoncision (f°s 279-82). Au commencement se trouve la copie du sermon prononcé à la même occasion par Isaac b. Yomtob de Norsa (f° 3-4). On y lit encore un autre hymne avec prière composé par le scribe pour être récité en temps de peste (f°s 279-280). Un des points les plus intéressants du recueil est le service

1. Vogelstein-Rieger, *Geschichte der Juden in Rom*, II, 436; cf. Steinschneider in *Monatsschrift*, II, 258.

Digitized by Google

pour un jour de jeûne public, qui contient toute une série d'hymnes qu'on ne trouve pas dans les éditions imprimées ordinaires.

Le recueil passa dans la suite aux mains de Juda Toloso et de Benjamin Saül de' Rossi dont les noms sont écrits sur des feuilles volantes. L'une d'elles porte inscrite sur la première page la très intéressante note suivante:

מפי האלוף כמהר"ר מרדכי דאטו יצ"ו שמעתי שכך קבל מפי ראשונים שארבעה בתי אבות יצאו מירושלים ובאו ברומי עם טיטוס ואלו הם משפחת הענווים משפחת הנערים ומשפחת האדומים ומשפחת הלטופים וסומכך ענא"ל

והם יסדו בית הכנסת ברומי הנקראת בית הכנסת מהארבעה ראשים ששם התפלל רבינו חקדוש יצ"ל

Cette note semble prouver de manière parfaitement concluante que la famille Dato vient de Rome et a gardé une tradition vivante des antiquités juives de cette ville.

La légende des quatre familles princières amenées de Jérusalem par Titus est bien connue, quoique la famille Latif (?) ne soit pas d'habitude comprise parmi elles [1]. Que la célèbre *Scuola dei Quattro Capi*, une des plus anciennes synagogues de Rome, fût nommée d'après ces quatre fondateurs, voilà, autant que je sache, un renseignement nouveau. Si la référence au « Saint Rabbin » qui y pria vise Juda le Patriarche, nous avons là une nouvelle contribution au folklore de la juiverie romaine qui, incidemment, permettrait de répondre aux objections élevées pour mettre en doute l'intimité légendaire de Rabbi avec l'empereur Antonin.

Ces nouveaux matériaux me fournissent l'occasion d'apporter quelques additions et corrections à l'esquisse biographique sur Mordekhaï Dato précédant l'hymne sabbatique en judéo-italien, publié par moi dans cette Revue. Mordekhaï Dato était l'aîné de trois frères, qui tous vécurent à San Felice sul Panaro. Yehiel Cohen raconte comment il passa une fois la fête de Pourim avec cette famille, dont il parle dans les termes de la plus haute estime. La femme de Mordekhaï Dato, Virtuosa, en particulier,

1. V. Vogelstein-Rieger. *op. cit.*, I, 24-5.
2. *Revue*, LXXX, 69-75.

Digitized by Google

fît une telle impression sur lui, qu'il lui dédia son ouvrage *Hokhmat Naschim* [1].

Il est curieux que, bien que Dato fût un écrivain fécond, aucune œuvre de lui n'ait jamais vu le jour jusqu'à une époque récente [2]. Néanmoins, son *Migdal David* en particulier était bien connu et semble avoir exercé une réelle influence [3]. Manassé ben Israël, dans son « Hope of Israël », en parlant de ceux qui « sont capables d'aller au-delà des capacités humaines et de révéler ce que Dieu a caché », mentionne, entre autres personnes, « Mordekhaï Reato » [4]; et le même nom revient dans sa liste d'autorités au début de son ouvrage. Il ne peut y avoir aucun doute que le personnage en question est Mordekhaï Dato, qui était connu pour avoir émis précisément quelques vues eschatologiques de ce genre. Il est tentant de supposer que Manassé b. Israël les connaissait de première main, et a dû avoir un manuscrit du *Migdal David*, car, dans la citation connue qui se lit dans le *Meor Enayim* [1], le nom est simplement écrit דאטו; la fausse lecture Reato ne peut guère provenir que d'une forme דיאטו, telle qu'on la trouve dans le ms. d'où j'ai publié l'hymne du même auteur. De plus, on croira difficilement que Manassé ben Israël ait ajouté à sa bibliographie un ouvrage qu'il n'ait connu que de seconde main, par une référence accidentelle.

Cecil ROTH

1. Cf. Steinschneider, *Purim und Parodie*, V, 7. Il en résulte que la conjecture de M. Elbogen, dans sa publication des comptes de Dato pour son voyage à Ferrare en 1573-4 (*Una nota di spese del secolo* XV, in *Rivista Israelitica*, III, 155-162), concernant le nom de sa femme est inexacte. Ces points additionnels avec quelques autres, ont été ajoutés à la fin du tirage à part de mes articles.

2. Le premier ouvrage indépendant qu'on ait publié de lui est le trivia[l] *Schémen Arev*, sous le titre *The Poems of Mordecai Dato* par A. W. Greenup (Londres, 1910).

3. Voir les références dans mon article, *Revue*, LXXX, 73, n.

4. *The Hope of Israel*, Londres, 1652, p. 35.

Digitized by Google

L'ACTE DE SE COUVRIR LA TÊTE CHEZ LES JUIFS

La notice de M. Kahan dans cette Revue [1] sur la coutume de se couvrir la tête chez les Juifs et la conclusion tirée par lui « que le Minhag ici est contre la Halacha » (p. 178), comporte un bref complément. Les textes mentionnés par M. Kahan ont déjà été commentés par nous en d'autres occasions [2]. Pour traiter cette question, il faut partir de la contradiction que présente *Berachot*, 60 *a*, et *Moed Katan*, 24 *a*. Le premier texte indique les bénédictions à prononcer. On y lit: « En mettant le Soudar, on dit: עטרה ישראל בתפארה ». Le second texte raconte une visite d'Abaï à son maître R. Joseph. Le disciple visite son maître un jour de sabbat. Le maître était en deuil et marchait avec le soudar sur la tête. Le disciple demande: pourquoi marches-tu coiffé du soudar, aujourd'hui sabbat où il n'y a pas de deuil? Le maître cite R. Yohanan, selon lequel même le sabbat on peut, dans le privé, tenir le deuil. Tel est le récit. Il en résulte que le פריסת סודר devait être un signe de deuil; au contraire, d'après le premier passage, c'était une parure. Comment expliquer la contradiction? Pour résoudre le problème, j'ai émis la supposition que *chez les Babyloniens on se couvrait la tête seulement en cas de deuil, chez les Palestiniens, au contraire, seulement dans la joie*, c'est-à-dire qu'en Palestine les Juifs allaient généralement tête couverte, en Babylonie, au contraire, tête nue. J'ai appuyé cette conjecture sur les textes suivants, que je citerai par ordre chronologiques:

1) R. Josué ben Hanania fut questionné par les Romains sur la raison pour laquelle l'homme circule tête nue, et la femme tête couverte (*Gen. R.*, 17, 13; cf. Ep. aux Cor., 1, 11, 2). Aller et venir tête nue était signe de liberté *chez les peuples d'Occident*,

1. T. LXXXIV [1927]. p. 176-178.

2' Cf. *Haolam*, XIV, 1926, n° 8, p. 159-160 et XIV, 1926 (1010-1014), ainsi que *M. G. W. J.*, LXXI, 1927, p. 40 suiv.

Digitized by Google

ainsi d'ailleurs que nous en avons conservé des indices dans les comparaisons aggadiques (v. plus loin);

2) R. Eliézer b. Hyrkanos, R. Josué b. Hanania et R. Akiba jugent les deux enfants qui marchaient tête couverte et tête nue (*Kalla*, ch. II). De là résulte qu'en Palestine, où le fait doit être localisé, l'usage de se couvrir la tête s'était répandu;

3) R. Méir rapporte, sûrement sur des informations authentiques, que les rois païens, qui étaient des adorateurs du soleil, se *couvraient* la tête au moment du culte (*Ber.*, 7 *a*; *Ab. Zara*, 4 *b*). Comparez pour 1 et 3 Aulu-Gelle, *Noctes atticae*, livre VI, IV: *Pilleatos servos venum solitos* ire, quorum nomine venditor nihil praestaret, Caelius Sabinus iurisperitus scriptum reliquit. Seuls certains esclaves, pour lesquels le possesseur ne voulait assumer aucune responsabilité, devaient porter une coiffure. Le même Aulu-Gelle rapporte dans le même ouvrage, livre X, XV, citant le *De Sacerdotibus Publicis* de Fabius Pictor: *Sine apice sub divo esse licitum non est:* sub tecto ubi liceret, non pridem a pontificibus constitutum, *Masurius Sabinus scripsit.* Dans les temps anciens le prêtre n'avait le droit, ni à la maison, ni dans la rue, de marcher tête découverte.

4) Après la mort de Rabbi, l'un des fils marcha tête couverte et sandales aux pieds, l'autre pieds et tête nus (*Gen. R.*, c, 7). L'homme en deuil se découvre la tête et l'autre se couvre en Palestine, contrairement à la Babylonie dans le cas de R. Joseph;

5) Quand les hommes pieux en Egypte apprirent la nouvelle que le temps de la délivrance était arrivé, ils se *découvrirent* la tête, qui jusque là était couverte (*Ex. R.*, XV, 1; *Pes. R.*, 136 *b*). Pendant la captivité, comme pendant le deuil, leur tête était découverte; dans la liberté, ils se couvrirent la tête; cf. N° 1;

6) *Ebel Rabbati* (v. Nissim *Moed Katan*, Alfasi, § 1183; Brüll, *Jahrbücher*, I, 54): Après l'inhumation, il se couvre la tête, devant le peuple il (la personne en deuil) se découvre, En dehors du voyage et pendant les visites de condoléances, il se découvre la tête. Nous avons ici de nouveau l'usage palestinien;

7) R. Houna b. R. Yehoschoua est cité comme une exception, comme un homme particulièrement pieux parce qu'il ne circulait jamais sans avoir la tête couverte (*Kidd.*, 31 *a*). Il avait emprunté cette coutume à Rab, qui l'avait vraisemblablement

Digitized by Google

importée de Palestine ; en effet, nous la trouvons parmi les מילי דחסידותא דרב [1]. Hormis ce cas, il n'était pas d'usage en Babylonie de marcher tête couverte ;

8) La même influence se fait sentir dans l'histoire, relatée *Kidd.*, 29 *b*, de R. Hisda, R. Houna et R. Hamnouna, où ce dernier se voit poser la question: Pourquoi n'as-tu pas la tête couverte? R. Hamnouna était probablement un Palestinien, ou bien l'influence de Rab avait introduit la coutume palestinienne parmi les disciples et les maîtres illustres.

9) L'histoire des Chaldéens et de la mère de R. Nahman bar Isaac montre clairement que ce dernier marchait tête découverte (*Sabbat*, 156 *b*). En Palestine la chose eût été impossible.

Nous voyons par ce dernier texte et les deux premiers cités plus haut que nous avons ici une divergence dans les usages entre l'Est et l'Ouest, entre Palestine et Babylonie. Ce n'est pas la seule différence de Minhag entre Palestine et Babylonie qui ne soit pas mentionnée dans les *Hilloufé Minhagim*. Il en est bien d'autres encore, ישויר תנא [2]. Cette divergence a influé aussi

1. Cette série de dix usages pieux de Rab est souvent mentionnée dans la littérature du moyen-âge: Raschi dans le *Pardes*; cf. Azoulaï, *Debasch lefi*, VIII, 17, dans un ms. de Carmoly (v. *M. G. W. J.*, IV, 1855, p. 104) cité de *Megillat Setarim*, à présent Ms. British Museum, Or. 1389, § 95 ; à mon avis le manuscrit contient le *Séfer ha-Tannaim* perdu de R. Yom Tob b. Moïse de Bristol, v. D. Kaufmann, *Gesammelte Schriften*, III, p. 76 ; *Ha-Oré*, p. 3 ; *Ha-Eschcol*, éd. Albeck, p. 2; cf. *J. Q. R.*, XVIII, 403, et aussi Ms. B.-M. Add. 16, 406; Ms. Or. B.-M. 341, cf. *R. E. J.*, XLVII, 142, et LVII, 156; Joel Sirkes, בית חדש sur *Orah Hayyim*, § 2. Une édition séparée a paru avec un commentaire conjointement avec אריות חיים de R. Eliézer ha-Gadol. Varsovie, 1891, par Gerschon Hanoch Henich b. Jacob, Lublin, 1903 ; pour la première édition cf. la revue *Kenéset ha-guedola*, Kritik, p. 7 suiv. et les Consultations *Schaarè Teschouba*, § 178.

2. Il a existé maintes autres différences d'usages entre ces deux pays, qui ne figurent pas dans les Hilloufim. D'autres divergences sont établies par Arié Löbusch Wagenah, dans *Jeschurun*, part. hébr., X, 1923, 8-10. Sur d'autres différences entre les deux principaux centres de la vie juive dans l'antiquité, cf. sur le jeûne précédant Pourim, Taanith Esther, A. Schwarz in *Festkrift I anledning af Professor David Simonsen*, Copenhague, 1923, pp. 206-213, et sur l'exposition des rouleaux de la Loi, O. S. Sasson, בואי חיבו in *Hazofeh*, Budapest, 1924 (tir. à part). Malgré l'importance du sujet et sa grande influence sur les Minhagim d'Europe, ainsi que sa répercussion dans les différences de rite entre l'Espagne, d'une part, la France et l'Allemagne, de l'autre, les matériaux relatifs à cette question sont loin d'avoir été étudiés et éclaircis comme il faudrait. Les divergences entre la France et l'Allemagne, sur lesquelles nous renvoyons à notre article *Revue*, LXXVI, 1923, p. 118 suiv., remontent aussi à cette source. Ce n'est pas ici le lieu d'approfondir la question.

Digitized by Google

sur l'évolution de la Halacha et de la liturgie. R. Amram Gaon rapporte qu'on ne connaissait nullement à Soura l'eulogie עוטה עיטר ישראל בתפארה ou. R. Natronaï ne la mentionne pas non plus (cf. *Schibboulè ha-Léket*, § 4; Tanya, éd. Hurwitz, 5 *b* ; *Ha-Eschkol*, éd. Albeck, p. 10). On peut inférer de là que tout le passage manquait dans les exemplaires du Talmud à l'école du Gaon. Nahmanide codifie, d'après d'anciennes sources gaoniques, la procédure de l'excommunication en usage en Espagne, sa patrie : nous y lisons, entre autres choses, que l'excommunié *ne pouvait marcher tête découverte* (משפטי החרם, § 7). Ainsi dans la liturgie comme dans la loi, l'Espagne a conservé l'ancien usage babylonien.

Bien plus, un Hassid allemand, qui, vers la fin du XIIIe siècle, quitta sa patrie, pour se rendre par la France en Espagne, fut fort indigné en voyant les Juifs espagnols rester sans coiffure, même dans la synagogue. David ben Juda Hassid, tel est le nom de ce Hassid allemand, sur l'*Or Zaroua* duquel v. notre article de la *Monatsschrift* cité plus haut, dit que cela n'eût pas été possible en Allemagne ou en France. Il voit, à tort, dans cette coutume, une imitation d'usages non juifs, une marque d'orgueil et le manque de crainte de Dieu. Il n'en était rien cependant. Les Juifs d'Espagne se conformaient tout simplement à l'usage de leurs maîtres, les Juifs Babyloniens. Les Juifs d'Allemagne et en partie aussi les Juifs de France se trouvaient au contraire sous l'influence de la Palestine (cf. encore תשב"ץ, § 515, Minhagot; *J. Q. R.*, VI, 21 ; *Consultations* d'Israel Bruna, n° 34; Salomon Louria, § 72). Maïmonide, qui par ailleurs encore subit l'influence palestinienne, a sur ce point aussi codifié l'usage de la Terre-Sainte.

A. MARMORSTEIN.

Digitized by Google

Note sur l'émigration en Palestine de 1211

Nous avons tous lu avec beaucoup d'intérêt le savant et suggestif article de M. S. Krauss sur l'émigration de 1211 en Palestine, paru dans les *Mélanges Israel Lévi* (*Revue*, t. LXXXII, p. 335) [1].

Il y a un bon nombre de matériaux en Angleterre et ailleurs ayant trait à la part prise à ce mouvement par des Juifs d'Angleterre et que l'auteur de l'article est enclin à déprécier. Maïmonide lui-même y fait allusion [1].

Dans un volume que j'ai préparé, il y a quelques années, pour la Jewish Publication Society d'Amérique sur les Juifs de Londres, mais qui malheureusement n'a pas vu le jour encore, j'ai écrit ce qui suit:

« En 1211 eut lieu ce que Mr. Myer Davis a appelé, d'une « expression heureuse, une sorte de Conférence sioniste à « Londres. La Conférence fût haranguée par Rabbi Joseph ben « Baruch « Calson » (de Colchester) [2], qui était venu à Londres « dans ce dessein et qui persuada plusieurs membres de se « rendre avec lui en Palestine. Son frère, R. Méir b. Baruch, est « identifié par Zunz avec R. Méir d'Angleterre. Il est rapporté « que 300 Juifs français et anglais émigrèrent en Palestine vers « cette date sous la conduite de R. Méir. De ce nombre était « peut-être le Tosefiste Samson de Sens. Ils sont mentionnés « par le satirique Rabbi Juda Salomon Alcharizi, dans son « *Tahkemoni* et par l'auteur d'un ouvrage similaire [3] qui décrit « ses entretiens avec les « hommes de Frangistan ». Le petit-fils « de Joseph est l'auteur et le scribe d'un manuscrit qui existe « encore [4]...

« Joscé de Londres, nommé Archpresbyter en 1209 est proba- « blement R. Joseph ben Yehiel, le donateur du fameux vase « d'Oxford trouvé par un pêcheur dans un fossé à Norfolk vers

1. תשובות הלכות ביאת אכורות.

2. Son nom de famille est דלצון, qui, dans les sources, est l'équivalent hébreu de Colchester. Gross croit que ce nom répond à Clisson (*Revue*, VI, 185).

1. Ms. Adler 4025 in *Catalogue of Hebrew Mss.*, p. 59.

2. Ms. Adler 1444, *loc. cit.*, p. 25 Ce ms. est mentionné par M. S. Krauss.

Digitized by Google

« 1696. S'il en est ainsi, il pourrait être le même que Josce fil « Dyea, dont la propriété est mentionnée après sa mort dans les « Chartres de 1273. L'inscription sur le vase montre qu'il s'agit « d'un rabbin ayant l'intention d'émigrer en Palestine et que « Yekouhiel était son fils. Son frère, connu sous le nom de Del- « saut, fut emprisonné et fit le vœu d'aller en Palestine après « son rétablissement [1], bien qu'il ait été ensuite relevé de son « vœu. Ceci doit se rapporter à l'émigration juive en Palestine « de 1211. Parmi les sources juives de Norwich, nous rencontrons « Yekouthiel, fils de ר״ה (c'est-à-dire le grand-rabbin) Joseph « Yehiel en 1251 et 1257. Il est désigné comme R. Yekouthiel de « Londres dans un manuscrit à Oxford, qui donne une réponse « à son élève R. Yedidya de Toulouse » [2].

On peut voir que beaucoup de ces points sont d'accord avec les vues du savant professeur. Mais il conserve l'opinion de Gross qui identifie « Calson » avec Clisson. Il faut aussi faire remarquer que la *Legend of Israel* récemment publiée, contient une illustration du vase d'Oxford et une note à ce sujet identifiant le donateur avec Joseph b. Yehiel qui quitta Paris pour la Palestine en 1257. Ceci suggère que l'émigration des 300 eut lieu cette année-là et que le vase fut rapporté en Angleterre par l'un des émigrants anglais en cette année 1257. Je me hasarde à penser qu'il est bien plus vraisemblable que le vase fut présenté par Josce l'Archpresbiter anglais qui, en raison de sa nomination en 1209, dut, comme tant de grands rabbins, renoncer au pélerinage projeté en Terre-Sainte. Mais même si cette identification n'est pas acceptée, il est probable que le donateur était Anglais et que même s'il se rendit en Palestine, il laisse l'embarrassant objet derrière lui. Si, comme il est probable, il était destiné à la collecte de souscriptions sionistes, il n'eût certainement pas été emporté en Orient.

Je ne trouve pas dans l'article du Dr. Krauss de référence à l'espoir de l'avènement du Messie en 1211 ou 1216. Ceci aurait été considéré comme un motif vraiment fort pour le pélerinage en Palestine des 300 [3].

E. N. ADLER.

1. *Darkhè Mosché* Towr, I, 473.
2. Voir Neubauer, *Bodleian Catalogue*, p. 152, Ms. 781.
3. Voir *Revue*, XXXIV, 146.

Digitized by Google

MAMAD LE JUIF

Dans le *Journal asiatique*, N° de Janvier-Mars 1927, p. 1 suiv., M. J. Cantineau a publié une lettre du Moufti d'Oran, Ahmad ibn Ali Gumu'a, aux Musulmans d'Andalousie, datée du début de regeb 909 de l'hégire (= fin décembre 1503). Cette lettre, trouvée dans un manuscrit de la Bibliothèque Méjanes à Aix-en-Provence, fut écrite dans les circonstances suivantes: un édit de Ferdinand et d'Isabelle venait de prononcer la peine du bannissement contre les Morisques qui refuseraient de recevoir le baptême. Il y eut alors des Musulmans qui, pour pouvoir se maintenir en Espagne, acceptèrent extérieurement de professer le christianisme en demeurant attachés en secret à l'islamisme. Pour calmer leurs scrupules de conscience, ils se firent donner par le moufti d'Oran une consultation casuistique, dont le document espagnol publié par M. Cantineau est la traduction. Le moufti leur indique le moyen de concilier leur fidélité à la religion du Prophète avec une soumission apparente aux rites chrétiens: direction d'intention, restrictions ou dénégations in-petto des affirmations à haute voix etc. Entre autres recommandations spéciales, on lit celle-ci (nous reproduisons à peu près la traduction de M. Cantineau): « S'ils vous disent d'*injurier Mohammed*, comme ils l'appellent *Mahomad*, injuriez Mahomad en ayant l'intention de dire du mal du Saytân (Satan) Mamad le Juif, car chez les Juifs il y en a beaucoup qu'ils appellent de ce nom » (p. 9, 13).

Qui est désigné par Mamad le Juif (Mamad el judio)? Dans une note M. Cantineau dit: « Chez les Juifs d'Espagne, les chefs de synagogue portent le nom de מעמד : Ma'mad: président. Cf. aussi *Jewish Encyclopedia*, article Mahamad. »

Il y a là une confusion: s'il avait bien lu l'article en question, M. C. aurait vu que Mahamad désigne non un président, mais le conseil des notables dans les communautés sefardites. Il ne peut donc s'agir ici d'un nom qui désigne une collectivité

Digitized by Google

et non pas un particulier. Y a-t-il eu parmi les Juifs d'Espagne des individus qui aient porté le nom de Ma'mad? Je n'aperçois comme s'en rapprochant que le nom de Moumet ou plutôt Momet porté par Calonymos ben Todros, le fameux roi de Narbonne, dans les documents de 1306 (V. *Revue*, t. II, 20, 48: Momet Tauros, Mometi Tauro). On voit aussi figurer un certain Matatie de *Mometo*, juif de Narbonne, dans le document du 8 mai 1217 relatif à une concession de juiverie (G. Saige, *Juifs du Languedoc*, Paris, 1881, p. 156). D'où provient ce nom de Momet? A-t-il quelque rapport avec le nom du fondateur de l'Islam? C'est peu vraisemblable. L'expression « as-Saytân » m'a suggéré de consulter le *Vocabulaire de l'Angélologie* de Moïse Schwab (Paris, Impr. Nat., 1897). On y trouve un nom d'ange מעמת. Il figure dans un recueil cabbalistique (ms. hébr. de la Bibliothèque Nationale, 770, f. 124 *b*) d'auteur et de date inconnus, qui énumère les *mischmarot* des anges de service chaque mois. Ma'amat, qui est peut-être une transcription fautive de Maamad (ת = ד), est un des anges qui veillent au mois de Siwan. Comme d'autres noms d'anges ont été portés par des Juifs, il se peut que ce nom de Ma'amad, quoique obscur et rencontré par hasard dans la littérature mystique, ait été quelque part en usage [1]. Je laisse à de plus érudits à éclaircir ce point.

Julien WEILL.

1. Voir encore un certain Mamet b. Zecharia cité par M. Steinschneider, *Hebräische Uebersetzungen*, p. 1012.

Digitized by Google

REVUE BIBLIOGRAPHIQUE

ANNÉES 1926-1927

(*Suite*)

2. *Périodiques.*

American Journal of Semitic Languages and Literatures. T. XLIII, N° 1, octobre 1926. = = L. Waterman: Method in the study of the Tetragrammaton. — L. Keimer: The Wisdom of Amen-em-ope and the Proverbs of Solomon. — F. W. Geers: A Babylonian Omen Text. Critical notes: S. Feigin: Word Studies: I. שגר « womb of beasts ». II. שגל « womb »; שִׁגְלָה, « Rape »; שִׁגָּל, « foreign woman ». III. Sumerian origin of שִׁגָּר, and שִׁגָּל, שִׁגְלָה; IV. כַּלָּה, « Bride »; V. פֶּתַח, « pudenda »; VI. שַׁג « heart, inside »; VII. שכל « to abort »; VIII. Etymology of sal, « woman », in sumerian: IX. פִּילֶגֶשׁ « concubine »; X. לַחְנָה « concubine »: XI. Targumic בַּרְנָן « Same ». — I. Eitan: Etymological notes: I. סַרְנִים; II. מְמִזֶּר. — The crux in Prov. 7, 22 כמהר צפור אל פח וכעכם אל מוסר אויל [Par analogie avec M. Eitan lit וכעכם על מוסר איל comme une biche est tirée par une corde (עכם = arabe *'akasa*)].— I. W. Slotki: Ezek. 18, 10 [ועשה אח מאחד מאלה s'expliquerait par l'introduction dans le texte de la glose אחד מאלה, à la suite de l'abréviation ...מ. אח; c'est ingénieux, mais ne s'accorde guère avec la suite; cf. Israël Lévi, *Revue*, XLVII (1903), 3, interprétation que M. S. ne connaît pas]. — J. M. Powis Smith: The Kingdom of God. = = 2, Janv. 1927. = = H. H. von der Osten: Exploration in Hittite Asia Minor. A preliminany report. = = 3, avril 1927. = = L. Watermann: Cosmogonic affinities in Gen. 1, 2.— Dean: The date of Ezekiel 40-43.— Albright: Note on the Goddess Anat. — A. H. Krappe: The story of the fall [une vieille légende arabe appuierait l'opinion de Frazer que le deuxième arbre du paradis à côté de l'arche de la vie était à l'origine l'arbre de la mort]. = = T. XLIV, 1, octobre. = = L. Waterman: Daniel David Luckenbill (1881-1927). — W. E. Staples: The

Digitized by Google

Hebrew of the Septuagint [Le système des voyelles et accents massorétiques est arbitraire: il a cristallisé et durci la prononciation vivante qui était bien plus fluide; un examen même rapide des noms propres de l'A. T. grec suggère des doutes sur son exactitude: l'auteur a étudié un grand nombre de noms propres hébreux, notant toutes les variations de ces noms en grec, selon les mss., les rangeant par listes de voyelles massorétiques, marquant toutes les différences de la translitération grecque, et les classant ensuite d'après les voyelles grecques. Il arrive aux conclusions suivantes: les traducteurs grecs ont donné aux voyelles hébraïques une variété de valeurs plus grande que celle que nous connaissons; ils ont eu un autre système de syllabes que les Massorètes: ils n'ont pas donné la même valeur consonantique aux gutturales; les Juifs anciens n'avaient pas ces changements systématiques de valeurs vocaliques dûs à l'accentuation qu'imposèrent les Massorètes en changeant, par exemple, le *patah* en *ségol* dans יִדְכֶם, de יַד (beaucoup de syllabes ségolées en hébreu ont un *a* en grec) ou *patah-yod* en *çéré* (*bêth* est généralement transcrit *baith* en grec); les Massorètes ont créé un système d'accents inconnus de leurs ancêtres. L'auteur aurait dû, avant de formuler ses conclusions, confronter ces transcriptions avec les transcriptions de noms propres bibliques chez Josèphe; cf. le travail de Schlatter, *Die hebräischen Namen bei Josephus*, Gütersloh, 1913]. — W. F. Albright: The Name of Bildad the Shuhite. -- W. C. Graham: The interpretation of Nahum 1 : 9 - 2 : 3. — Notes critiques: J. E. Hogg: « Belial » in the Old Testament. -- *Id.*: Exode 22: 23 (« Nocturnal Thief » and « Restitution ». — Recension: J. M. Powis Smith: J. A. Montgomery, *A critical and exegetical Commentary on the Book of Daniel.*

Biblica (Rome, trimestriel), vol. 7, n° 4, oct.-déc. 1926. = = O. Pretzl: Septuagintaprobleme im Buch der Richter. Die griechischen Handschriftengruppen im Buch der Richter untersucht nach ihrem Verhältniss zu einander, II.: § 3. Die Koine in M N hyb₂ u. in den Zitaten des Cod. z. - § 4. Die Hesychianische Rezension in B etc. III. Der Sprachgebrauch der B-Klasse. § 5. Einfluss der Übersetzer Aquila, Symmachus u. Theodotion auf die besproch. Gruppen. § 6. Überblick über die bespr. Sept. — Probleme allgemeiner Art u. aussergriechische Übersetzungen. [De l'examen minutieux des groupes de mss. de la Septante sur les Juges, l'auteur pense pouvoir déduire, sauf vérification par l'examen d'autres livres, qu'Origène avait devant lui un texte tétraplaire ainsi qu'un hexaplaire différents, mais remaniements l'un et l'autre d'une *koinè*. L'hexaplaire est

Digitized by Google

plus près de celle-ci, le tétraplaire corrigé d'après le texte massorétique, 2° que le texte de Lucien se rattache au tétraplaire: il a voulu amender la *Koinè* d'Origène. M. P. caractérise ensuite la parenté avec ces groupes de mss. des traductions non grecques, syriaque, éthiopienne, arménienne, latine (Cod. Lugdunensis) et copte]. — A. Vitti: Christin-Adam (*fin*) [conclut de l'examen de l'Apocalypse syriaque de Baruch et du 4° Ezra que saint Paul est indépendant du pharisaïsme dans sa conception d'Adam prototype du Christ]. — P. Joüon: Notes de lexicographie hébraïque [trois dérivés de עמד: עֹמֶד, station verticale; מַעֲמָד, degré, grade; מָעֳמָד (Ps 69, 3) ferme. — עִמִּי et עָמְדִי. — עֻמָּה, לְעֻמַּת. — עריצי גוים. — פָּרַע, découvrir, écarter]. — H. Wiesmann: Der Zweck der Klagelieder des Jeremias. — A. Vaccari: Ad lavandos pedes Camelorum (Gen. 24, 32 Vulg.)? — Recension: A. Bea: Hertzberg, *Prophet u. Gott*. — A. Vaccari: H. Quentin, *Essais de critique textuelle;* id.: *Biblia sacra iuxta latinam vulgatam versionem ad codicum fidem edita* etc. — A. Bea: J. Schmalohr, *Das Buch der Propheten Joel übersetzt u. erklärt*. — A. Vaccari: B. Halper, *Descriptive Catalogue of Geniza Fragments in Philadelphia*. — A. Mallon: Chronique des fouilles en Palestine. I. Tel-Bêt-Mirsim (Qiryat. Sepher?). II. Tell en-Nasbeh (Maspha ou Beroth?). = = Vol. 8, n° 1, janvier-mars 1927. = = A. Mallon: La « sagesse de l'égyptien Amen-em-opé » et les « Proverbes de Salomon » [après un historique du document égyptien étudie à son tour les textes parallèles, conclut que la « Sagesse » d'Amen-em-opé fournit un exemple de la pénétration possible en Israël de certaines idées morales et religieuses de l'Egypte ancienne, mais montre, d'autre part, que si les Hébreux ont pu emprunter quelques conceptions à leurs voisins, ils leur ont imposé une noblesse et une dignité qui est leur gloire exclusive. L'auteur donne ensuite une version latine du texte égyptien. — Cf. sur ce sujet l'article de M. Oesterley dans la *Zeitschrift für alttest. Wissenschaft*, t. IV (1927), fasc. 1-2]. — L. G. Da Fonseca: Διαθήκη — foedus an testamentum? (*suite* fasc. 2 et 3.) — P. Joüon: Notes de lexicographie hébraïque [פתחון פה; racine קוה, attendre, espérer [sens premier: rester, persister]; קיטור; קנין au sens de *bétail*; Racine רגז [sens prim. agitation]; verbe רצץ; racine שאט, impetere, impetus; verbe שעה; שפטים châtiments (judiciaires): racine תמם au sens de droiture, simplicité). — J. Sonnen: Landwirtschaftliches vom See Genesareth (*suite* fasc. 2 et 3). — E. Power: Note to Amos 7, 1 [détermine le vrai sens de לקש = moisson tardive du blé, non le regain]. — H. Quentin: Sur la forme indéclinable du

Digitized by Google

mot Pharao dans les manuscrits de la Bible latine. — A. Vaccari : « Viri qui venerant cum eo » (Gen. 24, 32 Vulg.). — S. G. Mercati : Ps. 90, 1-2 riconosciuto nel Papiro PSI 739. — Recensions : A. Fernandez : A. Schulz, *Das Buch der Richter u. das Buch Ruth übers. u. erklärt.* — F. Zorell : F. Wutz, *Die Psalmen, textkritisch untersucht.* — L. Lemkowski : M. Belli, *Grammatica elementare della lingua ebraica.* — B. Ubach, *Legisne Toram.* — Valente, *Grammatica hebraica punctis massorethicis libera.* — A. Mallon : Chronique des fouilles en Palestine. Le mur d'Agrippa [récemment découvert par la Société juive d'archéologie, ce mur repond parfaitement à la description de Josèphe, *Bellum*, V, § 147, opinion contestée par le R. P. Vincent, *Revue biblique* d'oct. 1927]. = = N° 2, avril-juin. = = M. J. Gruenthaner : Chaldeans or Macedonians? A recent theory on the Prophecy of Habbakuk (*fin* fasc. 3). — P. Joüon : Notes sur quelques versets araméens de Daniel et d'Esdras. — J. B. Schaumberger : Propter quale peccatum morte punitus sit Onan? — F. Zorell : Der Gottesname « Śaddai » in den alten Übersetzungen. — Recensions : A. Fernandez : Pérennès, *Leçons d'Ecriture sainte.* — C. Pesch, *De inspiratione Sacrae Scripturae ;* Id., *Supplementum continens* etc. — A. Vaccari : Tricerri, *I Canti divini.* — F. Zorell : Eitan, *A contribution to Biblical Lexicography.* — Chronique Palestinienne : Mallon : Voyage de l'Institut biblique au Nègeb. = = N° 3, juillet-septembre. P. Joüon : Aba « vouloir » en hébreu, « ne pas vouloir » en arabe. — H. Wiesmann : Die Textgestalt des 5. Kapitels der Klagelieder. — J. M. Bover : « Ab hoc exivit proverbium » (Gen. 10, 9). — A. Deimel : Amraphel, rex Sennaer :...Thadal, rex gentium. — Comptes rendus : Vaccari, Allgeier, *Buch des Predigers oder Koheleth.* — Feldmann, *Das Buch der Weisheit.* — Eberharter, *Das Buch Jesus Sirach oder Ecclesiasticus.* — H. Bea : E. König, *Der doppelte Wellhausenianismus im Lichte meiner Quellenforschungen.* — E. Power : Guthe, *Bibelatlas.* — A. Fernandez : Kortleitner, *Commentationes Biblicae.* 1. *De religione populari Israelitarum.* — A. Mallon : Chronique des fouilles en Palestine. I. Sichem. II. Tell Djemmeh. = = N° 4, oct.-décembre. = = B. Alfrink : Die Gadd'sche Chronik u. die Heilige Schrift [la découverte par Gadd de la chronique babylonienne sur le règne de Nabopolassar permet de mieux comprendre l'histoire d'Israël aux environs du VIIe siècle avant J. C. et de préciser la la chronologie biblique; M. A. étudie 1. la bataille de Megiddo et le rôle de Josias; 2. la bataille de Karkemisch et le témoignage de Josèphe; 3. la Chronologie des rois de Juda depuis la chute de Samarie jusqu'à celle de Jérusalem (p. 414, 5e ligne, lire 10.000 et non 100.000)]. — L. Keimer : Eine Bemerkung zu Amos, 7, 14 [cor-

Digitized by Google

robore la traduction de *bóless sikmim*, « inciseur de [figues de] sycomore » par l'examen des images de fruits du sycomore sur les documents figurés de l'Egypte]. — P. Joüon: Notes philologiques sur le texte hébreu de la Genèse: 1, 30; 3, 1; 25, 29; 20. 1-2; 37, 7; 39, 9; 41, 34; 42, 28; 50, 15. — A. Allgeier: Die Hexapla in den Psalmenübersetzungen des h. Hieronymus.— Recensions: A. Bea: Van den Oudenrhijn, *De prophetiae charismate in populo israelitico*. — A. Fernández: S. Landesdorfer, *Die Bücher der Könige*.— A. Mallon: Chronique des fouilles en Palestine: 1. Ophel. 2. Tell en Nasbeh.

Ha-Zofèh lehokhmat Israel (Budapest, hébr.), t. XI, 1, 1927. = = A. Schwarz: Notes sur le traité de *Sabbat*, ch. II (dédiées à S. Krauss pour son 70e anniversaire). — I. Goldberger: Zekher Binyamin ha-Çaddik (publication d'une Derascha de Kippour de son père, suivie d'une notice sur le défunt).— M. Abi-Schaoul (Jérusalem): Le droit hébraïque (tome premier, publié à Jérusalem).— A. Marmorstein: Gerbes (*Suite*): L'histoire de Tarquin (dans le Talmud et le Midrasch), — le Minhag des gens de Jérusalem. — N. S. Lebowitch: Notes critiques sur le Zohar. — M. Abraham Halévy: L'accusation de meurtre rituel à Metz en 1670 (publication du ms. en judéo-allemand de l'Alliance isr., contenant l'histoire de Raphaël Lévy). — M. Gaster: Midrasch hanessya (*suite*). — J. Gordon: Note sur *B. Batra*, 12. — J. L. Fleischer (Témesvar): Notes sur le *Sefer ha-Açamim* d'Abraham ibn Ezra [édité par Grossberg à Londres en 1901]. — Z. W. Rabinowitz: Notes critiques sur le *S. hamaschbiah* sur le Yerouschalmi. — S. Neuhausen: trois notes. = = 2. = = M. A. Bamberger: le commentaire sur le Pentateuque de Bekhor Schor [édite pour la première fois, avec notes, le commentaire sur Nombres, 2e partie (ch. XVI-XXXVI)]. — A. Schwarz: Gloses sur le traité *Sabbat* (ch. III et IV) [dédiées à Chajes pour son 50e anniversaire]. — J. Mann: Quelques nouvelles données concernant R. Scherira Gaon. — I. Goldberger: en mémoire de son père Benjamin.— J. L. Fleischer: Corrections et additions à un article sur le *S. ha-'Açamim* d'Abr. Ibn Ezra. — Abr. Ebronin: Notes sur les *S. ha-Schaaschouim* de Joseph Ibn Zabara, éd. I. Davidson.— I. Gordon: Notes sur le traité *Sabbat*. — J. Hirschberg: חמדת ימים [propose après ces mots de lire אות קראת, au lieu de איתי, ce qui supprime la difficulté d'une introuvable citation]. — לקט ב"שבילים". — Recensions: B. Lewin: J. Mann, *Geniza fragment of the palest. order of service*.— A. Kahana: A. Apfelbaum, *Moschè Zaculo*. = = 3. = = I. Morschen: Le Minian de dix.— S. Krauss: Notes complémentaires

Digitized by Google

à l'introduction de l'*Aroukh* de Kohut. — A. Hoffer: Origine de la coupe du prophète Elie à Pâque [l'explique par un vestige de l'usage de verser une 5e coupe à Pâque, usage discuté et qu'on a accordé avec la défense de boire plus de 4 coupes en la laissant sur la table « jusqu'à ce que vienne Elie »]. — S. Neuhausen: Sur la terminologie du *Zohar*. — J. Hirschberg: Malkat Scheba. — A. Rabinovitz: Notes sur le Yerouschalmi. — L. Nachmann: Lettre ouverte [critique l'explication donnée par Hirschberg de l'expression *oto karata*]. — S. Klein: « סימניות ».— S. Kook: Les psaumes « orphelins ». = = 4. = = H. Rosenberg: Lettres inédites de Haïm Joseph David Azoulaï [adressées à Camiz, Perez Bonsignor, Senigaglia, à son fils Rafaël Isaïe Azoulaï, de 1779 à 1796]. — N. S. Libowitz: Ben Temoura [sur une agada relative à la conception du roi David]. — S. Ernst: Haïtri le Saint (Isaac Louria). — J. L. Fleischer: Note sur le commentaire d'Abraham ibn Ezra.

Jahrbuch der Jüdisch-Literarischen Gesellschaft, Francfort, 1926. = = Altmann: Geschichte der Juden in Stadt u. Land Salzburg. — H. Flesch: Beiträge zur Geschichte der Juden in Mähren (*Suite*, 1927). — F. Rosenzweig: Ein Sprachkunststück des Jehuda Halevi. — Weinberg: Der Sulzbacher Wandkalender für das Schöpfungsjahr 5483 [1722/23]. — E. Duckesz: Zur Genealogie S. R. Hirschs. — Unna: Die Verordnungen für die Lemle Moses Klausstiftung in Mannheim. — Ehrentreu: Sprachliches u. Sachliches aus dem Talmud. — S. Krauss: חבר עיר, ein Kapitel aus altjüdischer Kommunalsverfassung. — J. Horovitz: Nochmals חבר עיר. — A. Jacobs: Exegetische Miszellen. — Bondi: Die Perserkönige der Bibel nach R. Jose. — Partie hébraïque: J. B. Jeiteles: Sur la discussion entre B. Hillel et B. Schammaï; J. Jeiteles sur la *Birkat hamazon*. = = 1927. = = Stein-Schweinfurt: Die Zehn Gebote. — J. Lebermann: Jüdische Schul- u. Lehrerverhältnisse in Hessen. — S. Adler: Die Entwickelung des Schulwesens der Juden zu Frankfurt a. M. bis zur Emanzipation. — S. H. Lieben: Die Prager Brandkatastrophen von 1689 u. 1754. — Leo Singer: Aus der Geschichte der jüdischen Gemeinde in Palota. — M. Weinberg: Das Memorbuch von Hagenbach. — N. M. Gelber: Oesterreich u. die Damaskusaffaire im Jahre 1840.— C. B. Friedmann: Zur Geschichte der ältesten Mischnaüberlieferung, Babyl. Mischna-Fragmente aus der Altkairoer Geniza. — S. Funk: Der Schutz der geistigen Arbeit in der Halacha.— L. Moses: Inschriften u. Urkunden aus den Siebengemeinden. — B. Cohn: Die Vorausberechnung der Sichtbarkeit der neuen Mondsichel. — M. Stern: Der Regensburger Judenprozess 1476-1480.— Recensions:

Digitized by Google

Bondi: A. Kaminka. *Le prophète Isaïe;* Esriel E. Hildesheimer, *Rekonstruktion eines Responsums des R. Saadia Gaon zum jüdischen Gesellschaftsrecht;* Max Pollak, *Die Juden in Wiener Neustadt.* — Partie hébraïque: H. Brody, *En Tarschisch,* notes sur *le Tarschisch.* H. Flesch: Hebräische Beiträge zur Geschichte der Juden in Mähren.

Jeschurun, XIII, 11-12. = = Ehrentreu: Die religiöse Tat. — D. Winter: Parallelen zur Sagenkunde aus Talmud und Midrasch. — J. W.: Eine Metaphysik des Pentateuch. — S. Kaatz: Saadja Gaon und sein Rechtsstreit mit dem Exilarchen. — M. Auerbach: Eine ungerechte Beschuldigung gegen R. Mose b. Maimon. — J. Markon: Das Karäertum (*Suite,* t. XIV, 1-2 et 3-4). — S. Grünberg: Exegetische Beiträge. = = XIV. 1-2. = = J. W.: S. Raphael Hirsch und das gesetzestreue Judentum. — J. Feilchenfeld: Auslegung von C. 25-29 der « Sprüche Salomos ». — B. Cohen: Bemerkungen über die von Marmorstein entdeckte messianiche Bewegung im 3. Jahrhundert. — S. Grünberg: Nordfranzösische Klassiker der Bibelexegese. = = 3-4. = = S. Krauss: Ein verkanntes Wort im Jeruschalmi. — M. Auerbach: Die jüdische Geschichtsschreibung im Mittelalter. — Ed. König: « Metrum » als Mittel der Textkritik im althebräischen Schrifttum. — A. Marmorstein: R. David Kohen und das Rabbinerwesen in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts. — S. Grunberg: Nordfranzösische Klassiker der Bibelexegese (*Suite* 5-6). = = 5-6. = = A. Altmann: Zum Wesen der jüdischen Aesthetik. — S. Schlesinger: Beiträge zur talmudischen Methodologie. — I. Markon: Das Land « Schabbat » in den Reisebemerkungen des Athanas Nikitin (1466-1472). — S. Klein: Galiläa von der Makkabäerzeit bis 67. — B. Cohen: Aussprache des Hebräischen. — I. Werczberger: « Die Schrift und das Wort ». — Recensions: H. Loewe: Blondheim, *Les parlers judéo-romans et la Vetus Latina.* = = 7-8. = = J. Carlebach: Wesen und Wertung des Minhag in Israel. — S. Klein: Galiläa von der Makkabäerzeit bis 67 (*Suite* 9-10). — L. Rosenthal: Der erste Abschnitt des M. Tanchuma. — E. Hildesheimer: die Komposition der Sammlungen von Responsen der Gaonen (*Suite,* 9-10). — S. Kaatz: Zu Psalm 115. = = 9-10. = = J. W.: Schöpfung u. Natur. — J. Horovitz: Randglossen. — J. Levy: Die Schächtfrage unter Berücksichtigung der neuen physiologischen Forschungen.

Jewish Quarterly Review, N. S., t. XVII, n° 2, oct. 1926. = = I. Efros: Studies in Pre-Tibbonian Philosophical Terminology. — A. Danon:

Digitized by Google

Documents relating to the history of the Karaites in European Turkey.— Critical Notices: J. Hoschander: Survey of recent Biblical Literature.— F. Perles: A misunderstood Hebrew word [dans Tobit, I, 13: dans l'expression χάριν καὶ μορφήν, ce dernier mot, si étrange, correspondrait à l'hébreu שכל, *sekhel* ayant le sens de « beauté » comme dans I Sam. xxv, 3, où il ne signifie pas « intelligente » en parlant d'Abigaïl, comme on traduit toujours, mais « belle »].— F. Perles: A Palestinian name of mountain misunderstood (Josué xv, 6) [אבן signifierait non « pierre » mais « pouce, doigt (accadien *ubanu*) = sommet »; בהן serait une glose explicative et בן serait pour בני, fils de (Ruben)].= = N° 3, janvier 1927.= = A. Danon: Documents relating to the history of the Karaites in Europaean Turkey II.— Efros: Studies in Pre-Tibbonian philos. Termin. (Suite d'Abr. b. Hiya).— J. Reider: Biblical Literatur [recensions de différents ouvrages, surtout le Job de Torczyner].— F. Perles: Miscellanea: On the strophic form of Exodus, 15 [complète son analyse strophique déjà proposée en 1896].— *Id.*: The name Maccabaios.— The hebrew names of the Essenes and Therapeutae.= = N° 4, avril 1927.= = David S. Sassoon: The history of the Jews in Basra.— Critical Notices: M. Vishnitzer: A new work on the history of the Jews in Prussia [sur l'ouvrage de Selma Stern, *Der preussische Staat und die Juden*].— A. F. Landesman: Changing conceptions in jewish education [à propos des ouvrages de E. Gamoran sur ce sujet].— A. Speiser: Sumerian and semitic texts.— E. David Goitein: Note on Eldad the Danite.= = T. XVIII, n° 1, juillet.= = Solomon L. Skoss: The Arabic Commentary of 'Ali b. Suleimân the Karaite on the Book of Genesis (*Suite* n° 2).— A. Mishcon: The origin of את צמח דוד and its place in the Amidah.— Josuah Finkel: An eleventh century source for the history of jewish scientists in Mohammedan countries (Ibn Said).— Critical notices: D. S. Sassoon: Addendum to the history of the Jews in Basra.— H. Hirschfeld: The name Makkabaioi [la vraie orthographe aurait été non מקבי (Perles), mais מכבי contracté de מכאבי, nom faisant allusion soit à une tragédie familiale, soit à l'anxiété éprouvée au sujet des circonstances politiques].— I. H. Levinthal: Survey on recent works on jewish jurisprudence (recension d'ouvrages de Gulak, de la revue *Hamischpat ha-Ivri* etc.).= = N° 2, octobre.= = Carlo Bernheimer: Some new contributions to Abraham Cardoso's biography.— R. Gottheil: A document of the fifteenth century concerning two synagogues of the Jews in Old Cairo.— Recensions: C. Roth: Morais: *Italian hebrew Literature*.— L. Finkelstein: J. H. Hertz,

Digitized by Google

Affirmations of Judaism. — Ch. I. Hoffman: Martin Buber, *Address on Judaism.*— I. Casanowicz: Recent works on Religion. — W. Chomsky: Maximon, *Collected Essays.*

Journal of Biblical Literature, t. XLV [1926], 3-4. = = R. H. Pfeiffer: Images of Yahweh. — J. A. Bever: On the text of Ez. 7, 5-14. — G. R. Berry: Messianic predictions. — M. M. Kaplan: Jes. 6, 1-11. — N. Schmidt: The numen of Penuel. — K. Budde: Zu text und Auslegung des Buches Hosea. 1. Hoseas Strafrede gegen die Priester 4, 1-10; 2. Hos. 4, 11-19. — N. Schmidt: Recent study of the term « Son of Man ». — Lexicalische Anmerkungen P. Haupts zu Prov., xxx, 29-31; xx, 13; xxx, 8; xxiii, 21; Ps. xxxiv, 11; II Sam· xviii, 5. = = XLVI [1927], 1-2. = = G. A. Barton: A comparison of some features of hebrew and babylonian ritual. — M. Burrows: Kuhn and Kohelet. — L. B. Paton: The problem of suffering in the preexilic prophets. — M. Bailey: Levitical legend from the persian period. - K. Budde: Baudissins Vermächtniss (recension de *Kyrios*, I, 1).

The Journal of the Palestine Oriental Society, t. VI, n° 4. = = H. M. Wiener: The arrangement of Deuteronomy 12-26 [maintient, sauf sur quelques points, l'ordre du texte massorétique]. — M. Th. Böhl: Wortspiele im alten Testament. — H. W. Hertzberg: Adonibezek [le personnage nommé seulement Juges, I est un roi de la région nord-est de Sichem; le nom contient celui d'une divinité Bezek, inconnue par ailleurs, qui aurait eu son sanctuaire à *hirbet ibziq* entre Naplouse et Bêsan]. — Recensions: Albright: J. Pedersen, *Israel-its Life and Culture;* Böhl, *Genesis*. = = VII, n°s 1-2.= = T. Canaan: Mohammedan Saints and Sanctuaries in Palestine. — F. M. Abel: Sappho et Arous [identifie Arous et Sappho, bourgades mentionnées par Josèphe (*Guerre*, II, v, 1-2 et *Ant.*, XVII, x, 9), la première avec l'actuelle Harês, la seconde avec l'actuelle Saffa, qui suppose un original en hébreu עזי]. — A. E. Mader: Neue Dolmenfunde in Westpalästina.

Journal of Theological Studies (Londres), XXVIII [1926-7]. n° 109.= = R. H. Kennett: Zecharia xii-xiii, 1. — W. E. Barnes-Bible translation — official and unofficial. A study of Psalm iv in english. — H. Smith: Ναζωραίος κληθήσεται. = = N° 110. = = E. Burrows: Cuneiform and Old Text three notes [I. Sakkût in Amos. — II. Halouka Prov. xxx, 15.— III. Jer. 31, 15].= = N° 111.= = G. H. Dix:

Digitized by Google

The seven archangels and the seven spirits a study in the origin, development and messianic associations of the two themes. — A. L. Williams : YAHOH. — W. E. Barnes: The Targum on the later Prophets. — G. R. Driver: Two forgotten words in the hebrew language [1. שסע I Sam. xxiv, 8 = Sasû en accad. « crier un ordre ».— 2. חוחים I Sam. xiii, 6 ; la comparaison avec le syriaque et l'arabe donne le sens de « hauteur »]. — J. E. Hogg: The inscription Aarons headdress.

Kirjath Sepher, 4e année [1927], nº 1. = = I. Sonne: Proof readers Siddurim and Mahzorim. — I. Rivkind: Koretz Prints. — M. Unge. Remarks about Mr. Benzwi's article on the Pekiin Settlement. — M. b. Abr. Halevi: Additions to the Catalogue of Hebrew Literature. B. Dinaburg: Letters of S. J. Rappoport (*suite*) [mss. appartenant à la Bibl. nat. de Jérusalem]. = = Nº 2. = = J. N. Epstein: Rabbi Jom Tow ben Abraham's Glosses to « Sabbath »; a manuscript at the Library. — B. Dinaburg : Letters of S. J, Rapaport (*suite*). — M. Propst: Statistical material to the history of the jewish Press [A reply to Mr. Joseph Lin].

Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums, T. LXXI, 1-2, janvier-février 1927. = = A. Lewkowitz: Der Spinozismus in der Philosophie der Gegenwart. — Neuere Spinozaliteratur. — A. Schwarz: Ein von Resch Lakisch angedeuteter Kopistenfehler in der Mischna. — B. Heller: Neuere Literatur zur jüdischen Sagenkunde.— A. Marmorstein: David ben Jehuda Hasid. H. Brody: Moses ibn Ezra und Levi al-Tabbân.— M. Weissberg: Die neuhebräische Aufklärungsliteratur in Galizien. — N. M. Gelber: Berichte des österreichischen Gesandten über Ephraims Wirtschaftsverhandlungen mit Polen im Jahre 1773. — Recensions: L. Barschak: Zur schönen Literatur. — J. Krengel: P. Fiebig, *Der Erzählungsstil der Evangelien im Lichte des rabbin. Erzählungsstil* etc. — J. Heinemann: Bousset, *Die Religion des Judentums*, 2e éd. — I. Löw: J. Levy et L. Goldschmidt, *Nachträge u. Berichtungen zu Jacob Levy*. — M. Guttmann: Halper, *Descriptive Catalogue of Genizah fragments in Philadelphia*. — Freudenthal: B. Wachstein, *Urkunden u. Akten zur Geschichte der Juden in Eisenstadt* etc. — M. Sobernheim: G. Jacob, *Der Einfluss des Morgenlands auf das Abendland während des Mittelalters*. = = 3-4 (mars-avril). = = M. Wiener: Schriften zur Bibelwissenschaft. — I. Maybaum: Samuel Formstecher. - M. Weissberg: Die neuhebräische Aufklärungsliteratur in Galizien.— G. Scholem: Eine unbekannte mysti-

Digitized by Google

sche Schrift des Mose de Leon.— B. Wachstein: Bemerkungen zu Löwensteins index Approbationum. — Zu Baneths « Textkritischen Bemerkungen ». — S. Feist: Zur Etymologie von *sikarikon*. — Recensions: B. Heller: Micha J. bin Gorion, *Sinai und Garizim;* Emm. bin Gorion, *Vom Ursprung der israelit. Religion*.— A. Jirku: A. Deimel, *Veteris Testamenti Chronologie*. — Id.: *Altorientalische Bibliothek*.— E. Schorsch: *Methode Toussaint-Langenscheid, Hebräisch*. — A. Posner: Flavius Josephus, *Die Belagerung u. Erstürmung Jerusalems*.— Heinemann: F. Feldmann, *Das Buch der Weisheit*.— M. Guttmann: J. Klausner, *Historia Israelit*. — A. Kaminka: J. Klatzkin, *Mischnat rischonim* (trad. en hébreu de sentences de philosophes grecs et romains).— J. Rothholz: J. Kreppel, *Juden und Judentum von heute*. = = 5-6 (mai-juin). = = J. Bergmann: Zur Geschichte religiöser Bräuche (1. Une coutume de mariage chez les Juifs d'Egypte. 2. Cierges et torches.— Veillées. — Siège et coupe du prophète Elie).— E. Bickermann: Ritualmord und Eselskult (*fin* 7-8). — G. Schwarz: Das Testament Davids. — K. Anklam: Die Judengemeinde in Aurich.— B. Rosenthal: Aus den Jugendjahren der jüdischen Gemeinde Karlsruhe. — M. Wiener: Schriften zur Bibelwissenschaft.— M. Vogelmann: Nachbemerkungen zum « Maftir Kenessioth ». — Recensions: C. Steuernagel: Bergsträsser, *Hebräische Grammatik*.— Fiebig: Jeremias, *Golgotha*.— S. Klein: H. Guthe, *Bibelatlas in 21 Haupt- u. 30 Nebenkarten*. — F. Baer: S. Bernfeld, *Séfer ha-Demaot*.— E. Simon: Bialik, *Essays;* id.: Finkelstein, *Stürmer des Ghetto, Essays*. = = 7-8 (juillet-août). = = Julius Guttmann: Die Normierung des Glaubensinhalts im Judentum.— E. Bickermann: Ritualmord und Eselskult.— S. Klein: Der Berg Asamon: Bell. Jud. II, 18, 11. — H. Flesch: Urkundliches über die mährischen Familienstellen.— J. Meisl: Der Berliner Judenkalender u. die Kalendergelden. — A. Kaminka: Neueste Literatur zu den Hagiographen.— Mark Wischnitzer: Jüdische Geschichtsschreibung in russischer Sprache. — J. Nacht: Ein unveröffentliches Aktenstück von J. Perl. — Recensions: Dalman: E. Brandenburg, *Die Felsarchitektur bei Jerusalem*. — H. Vogelstein: I. Abraham, *The Glory of God*.— W. Cohn: M. Presser, *Das Buch « De Tribus impostoribus »*. — I. Löw: Erwin M. Dreifuss, *Die Familiennamen der Juden*. = = 9-10 (sept.-oct.) = = Lucas: Zum 25-jährigen Jubiläum der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums.— A. Schlesinger: Das Problem der Säkularisierung des Judentums. H. M. Wiener: Einige wesentliche Irrtümer der Wellhausenschen Anschauung.— L. Rosenthal: Sefer Maharil. — M. Weissberg: Die neuhebräische Erklärungsliteratur in Galizien.— D. Herzog: Über

Digitized by Google

eine verderbte Stelle im « Sephat Jether ». — Recensions: Fritz Baer: L. Finkelstein, *Jewish self-government in the middle ages*. — E. Brandenburg: A. Reifenberg, *Palästinensische Kleinkunst*. — H. Vogelstein: *Hebrew Union College Jubilee Volume (1875-1925)*. = = 11-12 (nov.-déc.). = = Dienemann: Judentum und Urchristentum im Spiegel der neuesten Literatur. — Max Grunwald: Aus Böhmen. — E. Baneth: Der Piut des R. Sahlal Gaon und das Jahr seiner Abfassung. — M. Markreich: Die Beziehungen der Juden zur Freien Hansestadt Bremen von 1065 bis 1848. — E. Lœvinson: Die Juden in Badia Polesine. — Récensions: B. Heller: *Bereschit Rabba*. éd. Theodor-Albeck. — H. M. Wiener: J. L. Palache: *Het Heiligdom in de Voorstelling der Semitische Volken*. — H. Vogelstein: I. Abrahams, *Campaigns in Palestine from Alexander the Great*. — Heinemann: Nima H. Adlerblum, *A study of Gersonides in his proper perspective*.

Orientalistische Literaturzeitung, t. XXX, 1927, 1. = = H. M. Wiener: The documentary theory of the Pentateuch in the light of textual criticism. — Recensions: Fiebig: S. Feist, *Stammeskunde der Juden*. — K. Albrecht: Ibn Gabirol, *Choice of pearls*, transl. by A. Cohen. J. Hermann: Kittel, *Geschichte des Volkes Israel* et E. König, *Die Genesis*. — Bräunlich: D. S. Margoliouth, *The relations between Arabs and Israelits prior to the rise of Islam*. — P. Thomson: W. Möller, *Wie steht es um die einstige Beschaffenheit des heiligen Landes;* H. Much, *Rings um Jerusalem;* L. Preis et P. Rohrbach, *Palästina u. das Ostjordanland*. — J. Hempel: G. Quell, *Das kultische Problem der Psalmen*. — F. Perles: J. Theodor, *Bereschit Rabba;* Herrmann: P. Volz, *Die biblischen Altertümer*. = = 2. = = M. Löhr: Dubnow, *Die Geschichte des jüdischen Volkes im Orient*. — F. Stümmer: Feldmann, *Das Buch Isaias*. — Kuhl: Frazer, *Folklore in the O. Test*. — Windfuhr: A. Sulzbach, *Targum scheni zum Buch Esther*. — Elbogen: S. Zeitlin, *Megillat Taanit*. = = 3. = = E. Kühn: H. Clementz, *Des Flavius Josephus kleinere Schriften*. — Kuhl: L. Dürr, *Wollen und Wirken der alttestamentlichen Propheten*. — J. Hempel: Eichrodt, *Ist die altisraelitische Nationalreligion Offenbarungsreligion?* et Kreglinger, *La religion d'Israël*. — Kittel: *Sifre* (Venedig [Bomberg] 1546 Offset-Reprod.). — J. Wach: Söderblom, *Das Werden des Gottesglaubens*. = = 4. = = C. Kuhl: W. Baumgartner, *Das Buch Daniel*. — M. Löhr: H. Windisch: Bin-Gorion, *Messias Legenden*. — Kuhl: I. Breuer, *Elijahu*. — J. Herrmann: K. Budde, *Vom A. T., K. Marti z. 70. Geburtstag gewidmet*. — J. Herrmann: E. L. Dietrich, שוב שבות, *Die endzeitliche Wiederherstellung bei den Propheten*. — J. Scheftelowitz: A. Feldmann, *The parables and*

Digitized by Google

Similes of the Rabbis. — F. Stummer: F. Feldmann, *Das Buch Isaias*, 2. Teil. — F. Perles: D. Friedmann, *Bibliographie der Schriften L. Blaus.* — J. Scheftelowitz: M. Gaster, *The Samaritans.* — A. Gustavs: A. Jirku, *Der Kampf um Syrien-Palästina im orientalischen Altertum.* — Windisch: Kittel, *Die Probleme des palästiniensischen Spätjudentum u. das Christentum.* — J. Döller: Kolbe, *Beiträge zur syrischen u. jüdischen Geschichte.* — Kuhl: G. Kuhn, *Erklärung des Buches Koheleth.* — Eichrodt: M. Löhr, *Das Ritual von Lev.* 16. — Dalman: K. Marti, *Kurzgefasste Grammatik der biblisch-aram. Sprache.* — Löhr: F. Niebergall, *Praktische Auslegung de A. T.*, 2. Bd. *Die Propheten.* — M. Plessner: S. Nirenstein, *The Problem of the existence of God in Maimonides*, etc. — Löhr: A. Schulte, *Die Psalmen u. Cantica übersetzt u. erklärt.* — Caspari: A. Schultz, *Das Buch der Richter u. das Buch Ruth übers. u. erkl.* — Ehrentreu: J. Unna, *Der Gaon Saadja.* = = 5. = = J. Neubauer: Zum jüdischen Recht. — Rec.: C. Kuhl: F. Baumgärtel, *Hebr. Wörterbuch zur Genesis.* — F. Fiebig: Bousset, *Religion des Judentums*, etc., 3e éd. (Gressmann). — J. Herrmann: G. Dalman, *Palästinajahrbuch des Deutsch-evang. Instituts* etc. — G. Quell: L. Dürr, *Die Wertung des Lebens im Alten Testament u. im antiken Orient.* — J. Herrmann: J. Feldmann, *Das Buch der Weisheit, übers. u. erktärt.* — G. Beer: R. T. Herford, *Pirké Aboth.* — J. Hänel: Hoppe, *Palästina.* — M. Plessner: Z. et P. Horowitz, *English-yiddish u. Yiddish-english Dictionary.* — F. Perles: Fl. Josèphe, *Antiquités judaïques*, VI-X. — M. Peper: H. O. Lange, *Das Weisheitsbuch des Amenemope.* — Plessner: M. Mieses, *Die jüdische Sprache.* — Herrmann: J. Riem, *Die Sintflut.* — Kuhl: H. Schmidt, *Der Mythos vom wiederkehrenden König im Alten Testament.* — Caspari: F. Schmidtke, *Die Japhetiten der biblischen Völkertafel.* — M. Löhr: M. Thilo, *Die Chronologie des Danielbuches.* — Windfuhr: P. Vulliaud, *Le Cantique des Cantiques.* = = 6. = = F. Perles: Der Gott Rê bei Ezechiel? [Ez. xxx, 166, lit וְנֻפַּץ רֵי au lieu de ונף צרי]. — Recensions: B. Landsberger: M. Cohen, *Le système verbal sémitique et l'expression du temps.* — Kuhl: J. Fischer, *Zur Septuaginta-Vorlage im Pentateuch.* Windfuhr: *Midr. Hamesch Megilloth.* — Kuhl: Montet, *Histoire du Peuple d'Israël.* — Kuhr: Ungnad, *Hebräische Grammatik.* = = 7. = = F. Perles: H. Brody, *Mahberot Immanuel.* — L. Dürr: Hölscher, *Die Ursprünge der jüdischen Eschatologie.* — Kuhl: E. König, *Die Psalmen eingeleitet* etc. — I. Elbogen: H. Loewe, *Catalogue of the Mss. in the hebrew character... bequeethed to Trinity College.* — Windfuhr: Markon, *Eine Benennung der Türkei in der jüdischen Literatur.* — D. Herzog: E. Ring, *Israels Rechtsleben im Lichte der...*

Digitized by Google

assyr. u. hethitischen Gesetzesurkunden. — Kuhl: J. M. P. Smith, *The Psalms.* = = 8. = = J. Neubauer: Eissfeldt, *Text-, Styl- u. Literarkritik in den Samuelbüchern.* — Gaon Achai, *Scheeltoth.* — Herrmann: E. Bin Gorion, *Vom Ursprung der israelit. Religion.* — P. Fiebig: L. Goldschmidt, *Der babylonische Talmud mit Anschluss der vollständigen Mišnah.* — G. Bergsträsser: Hirschfeld, *Literary history of hebrew grammarians and lexicographers.* — F. Perles: Löw, *Flora der Juden.*— Leisegang: Mensching, *Das heilige Schweigen.* — Windfuhr: F. Singermann, *Midraš Tanhoumah... übers. u. erläutert.* = = 9. = = Julius Lewy: Habiru und Hebräer (*Suite* n° 10). — Recensions: J. Hempel: Begrich, *Der Psalm des Hiskia.* — J. Vogt: Bell, *Juden u. Griechen im römischen Alexandria.*— P. Kahle: Ehrentreu, *Untersuchungen über die Massora.* — W. Windfuhr: J. Kaufman, *Rabbi Yomtov Lipmann Mühlhausen.* — J. Hempel: H. Schmidt, *Gott u. das Leid im A. T.* — J. Herrmann: M. Simon, *Jeremia ausgewählt u. erklärt* et *Hiob, übersetzt u. herausgegeben.* = = 10. = = F. Perles: Zur Erklärung von Testament Naphthali, 2 suiv. — Recensions: Koefoed-Petersen: J. Baikie, *The Amarna Age.* — I. Löw: E. Ben-Jehuda, *Millon.*— P. Thomsen: K. Gröber, *Palästina, Arabien u. Syrien.*— C. Clemens: G. Kittel, *Urchristentum, Spätjudentum, Hellenismus.* — W. Staerk: *Jubilee Vol. for Dr. A. Landau.* — W. Caspari: S. Landesdorfer, *Die Bücher der Könige.* P. Fiebig: W. Nowack, *Erubin, Text, übers. u. erklärt.* — M. Dibelius: A. Schlatter, *Geschichte Israels von Alexander d. Grossen bis Hadrian.* = = 11. = = W. Windfuhr: L. Finkelstein, *The Commentary of David Kimhi on Jesaiah.* — F. Perles: C. D. Ginsburg, *The Old Testament diligently revised* etc. — A. Jirku: Gressmann, *Altorientalische Texte zum A. T.* — Id., *Altorientalische Bilder zum A. T.*— Steuernagel: H. Guthe, *Bibelatlas.*—W. Staerk: J. Hempel, *Gott u. Mensch in A. T.* — H. Grimme: J. Horovitz, *Koranische Untersuchungen.* — P. Thomsen: J. Meinhold, *Einführung in das Alte Testament.*

Revue biblique, XXXVIe année, n° 1, 1er janvier 1927. = = J. Touzard: L'âme juive au temps des Perses (*Suite,* n° 2). — Bardy: Melchisedech (*fin*). — Mélanges: P. Tresson: Le voyage du comte Louis de Saint-Ferriol à travers le désert arabique et la péninsule du Sinaï.— Recensions: P. Dhorme: F. Hommel, *Ethnologie u. Geographie des Alten Orients.* — Bulletin: A. B.: L. Dürr, *Wollen u. Wirken der alttestamentlichen Propheten;* N. Micklem, *Prophecy and Eschatologie;* F. Feldmann, *Das Buch Isaias übers. u. erklärt;* Reuben Levy, *Deutero-Isaiah.* — P. D[horme], *Dictionnaire apologétique de la foi*

Digitized by Google

catholique, fasc. XVII à XXI (articles: Pentateuque et Hexateuque, Prophétisme israélite, Psaumes etc.), C. L.: J. Weill, *la Foi d'Israël;* I. Eitan. *A contribution to biblical Lexicography*. = = N° 3, juillet. = = R. P. Lagrange: La glose mandéenne et la tradition évangélique. — P. Cruveilhier: Le droit de la femme dans la Genèse et dans le recueil de lois assyriennes. — Mélanges: G. Ryckmans: A propos des inscriptions himyarites. — R. P. Vincent: Une colonie juive oubliée. — Chronique: L'année archéologique 1926 en Palestine (fouilles de l'école américaine à Beit-Mirsim [serait l'ancienne Debir ou Qiriat-Séfer], fouilles allemandes au Ramet el-Kahlîl, fouilles américaines à Tell en-Nasbeh, danoises à Seiloun (Silo), allemandes à Balata-Sichem). — Comptes rendus: Jaussen: G. B. Michel, *The historical truth of the Bible*, I. *Chronology*. — V. Meinhold, *Einführung in das Alte Testament*; *The People and the Book*; P. H. Robinson, *The Decline and Fall of the Hebrew Kingdoms*; Loisy, *La Consolation d'Israël;* M. A. Halévy, *Moïse*; C. Noyes, *Le génie d'Israël*; Kreglinger, *La religion d'Israël*: L. Dürr, *Die Wertung des Lebens im A. T.* etc. et Nötscher, *Altorientalischer u. alttestamentlicher Auferstehungsglauben*. = = N° 4, oct. = = L. H. Vincent: La troisième enceinte de Jérusalem. — Chronique: Le récent tremblement de terre en Palestine. — Recensions: E. M. Abel: R. Dussaud, *Topographie historique de la Syrie antique et médiévale*. — L. H. Vincent: Benzinger, *Hebräische Archeologie*. — M. J. Lagrange: Isidore Lévy, *Recherches sur les sources de la légende de Pythagore*. — Bulletin.

Revue d'histoire et de philosophie religieuse (publiée par la Faculté de théologie protestante de l'Université de Strasbourg), VI [1927], 5-6. = = Mowinckel: L'origine du Décalogue [Les récits de l'alliance du Sinaï seraient une transformation de la description d'une fête (celle du Nouvel-An d'automne) à Jérusalem, où se renouvelle cultuellement l'alliance sous la forme d'épiphanie d'Yahweh. — Le Décalogue est né dans le cercle des disciples d'Isaïe: son auteur a utilisé des modèles existants dans J et E; la nouveauté est de les avoir unifiés, fondant sur une piété cultuelle une morale purefiée de tout abus, proclamant « avec une simplicité grandiose comme commandements essentiels les devoirs sociaux universellement humains »]. = = VII, n° 1 (janvier-février 1927). = = Ad. Lods: La magie caanaéenne et l'Ancien Testament [en s'appuyant sur des travaux récents, notamment les études de Frazer sur le folklore, de Schwally sur les institutions guerrières des anciens Sémites, de Duhm sur les esprits mauvais, de Loisy sur les sacrifices, de Mo-

Digitized by Google

winckel sur les Psaumes, et sur ses propres études, sur le deuil, les conceptions médicales et musicales des anciens Israélites, ainsi que d'autre part sur les travaux de l'école sociologique relatifs à la mentalité des primitifs. M. L. pense que la mentalité magique a formé à l'origine un élément important de l'état d'esprit des Hébreux et qu'elle est restée à l'état sous-jacent même aux temps où la religion de l'élite a pris la tendance la plus opposée à la magie et, en second lieu, que les croyances et pratiques magiques étaient apparentées étroitement à celles des Cananéens, sans qu'il y ait eu nécessairement emprunt d'un peuple à l'autre; — aux travaux énumérés par M. L. on peut ajouter ceux de M. L. Blau, cf. en particulier *Revue*, t. LXXXII (Mélanges I. L.), 1926, p. 183. — Notes et études critiques: Ch. Bruston: L'inscription agricole de Guézer. — Recensions: A. Causse: J. Pedersen, *Israel its life and culture*. — M. Ginsburger: F. Wutz, *Die Psalmen*.— E. Lobstein: L. Paterson, *Theodore of Mopsuestia and modern thought*.= = N° 2, mars-avril.= = A. Causse: Les origines de la Diaspora juive.— H. Tronchon: Renan et Israël.— M. Goguel: Jésus et la tradition religieuse de son peuple (*Suite* n° 3). — Recensions: A. Causse: Gautier, *Etudes sur la religion d'Israël*. — J. Marty: A. C. Welch, *The Code of Deuteronomy* et H. A. Wiener, *Das Hauptproblem des Deuteronomiums*. — M. Ginsburger: P. Fiebig, *Jesu Bergpredigt*. = = N° 3, mai-juin.= = A. Causse: Quelques remarques sur l'idéal ébionitique dans les Testaments des douze patriarches. = = N° 4, juillet-août. = = A. Lods: La chute des anges. — E. Lohmeyer: L'idée du martyre dans le judaïsme et dans le christianisme primitif.= = N° 5. sept.-oct. = = P. Alphandéry: Le gnosticisme dans les sectes médiévales latines. — Notes et études critiques: A. Lods: Documents égyptiens sur la Palestine aux environs de l'an 2000 avant J. C. [signale l'intérêt de la publication de K. Sethe en 1926, *Die Ächtung feindlicher Fürsten* etc., pour l'histoire et la religion d'Israël]. — Recensions: A. Aeschimann: Alexander v. Bulmerincq, *Der Prophet Maleachi*.

Zeitschrift für die altt. Wissenschaft u. die Kunde des nachbiblischen Judentums (semestrielle, Giessen, Töpelmann), t. IV, 1927, 1-2, dem Gedächtnis Hugo Gressmann (Hommages par A. Titius, Th. H. Robinson, Ernst Sellin, Joh. Hempel). — Th. H. Robinson: Die prophetischen Bücher im Lichte neuer Entdeckungen [parallélisme de forme avec les écrits similaires égyptiens].— E. Oesterley: The « Teaching of Amen-hem-ope » and the Old Testament [compare à son tour l'écrit gnomique égyptien avec les Proverbes ainsi

Digitized by Google

qu'avec Ben Sira et Achikar; il conclut que l'écrit égyptien et Proverbes XXII, 17-XXIII, 14 sont l'un et l'autre tributaires d'un fond sapiential commun très abondant et que les compilateurs des Proverbes ont usé d'une ancienne collection hébraïque; quant aux ressemblances entre le document égyptien et les autres livres bibliques, il est plus vraisemblable de croire l'Egypte tributaire de l'éthique biblique que l'inverse]. — A. C. Welch: On the method of celebrating Passover. — S. Mowinckel: « Die letzten Worte Davids » II Sam. 23, 1-7. — A. Alt: Eine galiläische Ortsliste in Jos. 19.—W. Baumgartner: Das Aramäische im Buche Daniel.— A. Gustavs: Kultische Symbolik bei den Hethitern. — F. Stummer: Die neue römische Ausgabe der Vulgata zur Genesis. — B. Heller: Die letzten Kapitel des Buches Sacharja im Lichte des späteren Judentums. — P. Leander: Verbesserungen am aramäischen Teil von Gesenius' Handwörterbuch, 17 Aufl. = = N° 3 (Dir. J. Hempel, successeur de H. Gressmann).= = E. Unger: Der Turm zu Babel. — N. M. Nicolsky: Pascha im Kulte des jerusalemischen Tempels (*suite* et *fin* au n° 4). — W. W. Cannon: Jerome and Symmachus. Some points in theVulgate translation of Koheleth. — Wichtige Zeitschriftenaufsätze. — Mitteilungen : A. Alt : Zur Bedeutung des Titels Hyksos. — J. Hempel: Zur alttestamentlichen Grammatik. — G. Hölscher: Zu Num. 20, 1-13. = = N° 4. = = W. Caspari: Kultpsalm 50. — A. Sperber: Zur Sprache des Prophetentargums. — J. Hempel: Chronik.

3. *Notes et Extraits.*

= Dans *Hespéris*, VI (1926), 4e trimestre, M. J. Herber publie une note complémentaire à son article sur « les tatouages des prisonniers marocains » et concernant les prisonniers israélites. Il remarque que la répugnance des juifs marocains pour le tatouage est d'origine religieuse et ne vient pas comme chez d'autres peuples d'une répulsion instinctive. — Bien des juifs, des juives surtout ont subi le tatouage lors de leur conversion forcée à l'Islam. Il y a eu aussi une large influence du milieu; les anciennes tribus judéo-berbères portent des tatouages, alors que les Fasi, qui comptent des juifs parmi leurs aïeux, n'en ont point. — De même des prisonniers juifs marocains, par suite de la promiscuité de la prison, ont cédé à l'ambiance et oublié le précepte du Lévitique. C'est ainsi que l'auteur a constaté ces tatouages dans une proportion

Digitized by Google

analogue à ceux des prisonniers musulmans. Les tatouages sont localisés aux membres supérieurs. Représentant des dessins géométriques, des triangles, des croix, un point, de mots arabes, parfois une inscription en caractères latins « Mardochée à Zaraf », ils attestent qu'il y a là simple imitation, sans rien d'atavique; M. J. termine en disant: « Sans jouer au paradoxe, on peut résumer l'histoire des tatouages chez les israélites marocains en disant que leur apparition fut autrefois l'un des épisodes de l'islamisation des judéo-berbères et qu'ils sont aujourd'hui la marque humiliante de leur européanisation ».

= Dans le *Journal Asiatique*, T. CCIX, nº 1, juillet-sept. 1926, M. Ch. Autran traite « de quelques vestiges probables, méconnus jusqu'ici, du lexique méditerranéen dans le sémitique d'Asie-Mineure et, notamment, de Canaan ».

= *Recherches de science religieuse*, XVI [1926], 6. J. Calès: Les psaumes d'Asaph. — XVII [1927], 1. J. Calès: Les Psaumes d'Asaph (*Suite*). Ps. 82. — 2. (*Fin*) Ps. 83. — 3-4. J. Calès: Le psautier des Montées: Ps. 120-124. — *Id.*: L'avènement d'Emmanuel est-il affirmé prochain dans Isaïe VII, 14 suiv. [conclut par le négative]. — 5. J. Calès: Le psautier des Montées: Ps. 125-126. — P. Joüon: Le grand dragon, l'ancient serpent, Apoc. XII, 9 et Gen.. III, 14 [Nahasch est un dragon qui est dégradé en serpent par la malédiction]. — 6. J. Calès: Ps. 127. — *Id.* Bulletin d'exégèse de l'Ancien Testament.

= *Syria*, 1927, Paris, Geuthner. Cuq: La condition juridique de la Coelé-Syrie au temps de Ptolémée V Epiphane. — R. Dussaud: Nouveaux renseignements sur la Palestine et la Syrie vers 2000 avant notre ère.

= Dans la *Revue apologétique* de juillet 1927, M. L. Desnoyers étudie « La politique et la religion dans l'établissement de la royauté en Israël ».

= La *Revue littéraire juive*, Paris, 122, boulevard Murat (Directeur I. Ghéler, rédacteur en chef Pierre Paraf), paraît le 1er de chaque mois depuis le 1er mars 1927, en fascicules in-8º de 96 p. Cette Revue est destinée à faire connaître par des traductions françaises les meilleures œuvres de la littérature hébraïque moderne, de ses conteurs, de ses poètes, de ses publicistes; Ahad ha-am, Schalom Aleichem, Schalom Asch, Frischman, Peretz Fischman, Bialik, Tschernikovsky, etc.

Digitized by Google

= Dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 16e année, n° 1, janvier 1927, le P. Synave étudie l' « Universalisme dans le Psaume 68 (67) ». Après les études des PP. Zorell et Vaccari dans *Biblica*, il fait la critique du texte en se fondant sur la rhytmique et la strophique du poème, chant de victoire en l'honneur de Jahvé établi dans son sanctuaire de Jérusalem. Le Ps. serait défiguré par des gloses aux dépens de son universalisme (« peu de morceaux de l'Ancien Testament présentent une conception de Dieu aussi grandiose et un universalisme religieux aussi épuré »). Le même auteur recense dans le même n° les ouvrages de Montet sur « l'Histoire du peuple d'Israël » de Van den Oudenrijn sur la Prophétie, de Dennefeld sur « les Problèmes du livre de Joël », de Tobac sur « les Cinq livres de Salomon », de Causse sur « les plus vieux chants de la Bible », de Quell sur « le problème cultuel des Psaumes », de L. Dürr « sur l'origine et la contexture de l'espérance messianique », de Grey sur « le sacrifice dans l'Ancien Testament ».

= *Revue de théologie et de philosophie*, N. S. XIV, 1926: Aug. Gampert; Le Décalogue, — A. Boissier: Patriarches et rois antédiluviens. — 1927: L. Aubert: Les Psaumes dans le culte d'Israël [critique les *Psalmenstudien* de Mowinckel].

= *Bulletin of the American schools of Oriental Research*, XXVI [avril 1927]: W. F. Badé: Excavation of tell en-nasbeh. — E. L. Sukenik: Note on the north wall of Jerusalem.

= *Church Quarterly Review*, n° 205, oct. 1926: W. A. Cannon: The day of Lord in Joel. — 206, janv. 1927: Compston: Ladies Finery in Isaiah 3, 18-23. — 207, avr. 1927: M. Scott: A plea for the Revision of the Massoretic Text. — 208, juillet: Th. H. Robinson: The seventh-century Prophets. — 209, octobre: T. A. Lacey: The fall and original sin.

= *Expository Times*, XXXVIII [1926-1927]: A. Guillaume: Judaism and Humanism in the Gospels. — The Hebrew Old Testament. — C. N. Moody: Spiritual power in pagan Religion and in the Old Testament. — J. R. Birtle: Psalm 20, 7, an exegetical note. — J. W. Jack: Samaria in Ahab's Time. — H. Pirie-Gordon: The Reduction of Gideon's Army. — I. W. Slotki: Gen. IV, 7 and a form of hebr. poetry [*Hatat* et *Seet* seraient des noms d'esprits]. — R. Burn: Conjectures on some minor Prophets. — H. A. Williamson: Interpretation of II Rois, VIII, 10, 11. — H. H. Rowley: The « Chaldeans » in the book of Daniel. — A. C. Welch: Ps. 81, a sidelight into the

Digitized by Google

the religion of North Israel. — F. A. Farley: Jeremiah and « The suffering servant of Jehovah in Deutero-Isajah. — M. Scott: Isaiah VII, 8 [propose de lire ידוש au lieu de ראש]. — H. Gunkel: The « historical movement » in the study of religion. — C. N. Moody: Spiritual power in the latest judaism and in the N. Test. = XXXIX [1927-28]: H. Wheeler Robinson: The Holey Spirit in the Bible. — G. B. Michell: « The Chaldaeuns ». — J. Robson: Psalm I, 2.

= *Journal of Biblical Literature*, t. XLVI, 1927, 3-4: W. F. Albright: The names « Israel » and « Judah » with an excursus on the etymology of tôdâh and tôrâh. — Ch. C. Torrey: The archetype of Psalm 14 and 53. — R. H. Pfeiffer: The dual origin of hebrew monotheism. — W. Caspari: « The voice of one crying in the wilderness ». — S. Gehman: The sahidic and the bohairic versions of the book of Daniel. — Ed. König: « Metrum » als Mittel der Textkritik in der althebräischen Poesie.

= *Journal of Religion*, mars 1927: D. E. T. Thomas: The experience underlying the social philosophy of Amos. = Mai: Th. J. Meek: The interpretation of cultures as illustrated by the character of the Old Testament literature. = Oct.: Ch. C. Mc Cown: Climate and religion in Palestine. — F. Eakin: The interpretation of Scriptures.

= *Journal of the American Oriental Society*, XLVI [1926], 3: W. F. Albright: Notes on the topography of ancient Mesopotamia. — C. C. Torrey: An inscription of Eliba'al, King of Byblos. — *Id.*: A specimen of old Aramic verse

= *Journal of theological Studies*, t. XXVIII [1926-27], n° 112: M. R. James: The Venise extracts from the Testaments of the Twelve Patriarchs. — S. A. Cook: The theophanies of Gideon and Manoah. — F. C. Burkitt, Yahweh or Yahoh, additional note. = XXIX [1927-28], 113: J. W. Hunkin: An emendation of the text of I Macc. III, 48. — St. A. Cook: Old Test. and related literature.

= *Journal of the Society of Oriental Research*, XI, 1-2: H. H. Gowen: The hair-offering. — R. Eisler: Nochmals zum 19. Psalm. — J. A. Maynard: A critical Bibliography of studies of Hebrew religion from 1918 to 1924 [*Suite* 3-4]. — 3-4: E. Hommel: Der Name und die Sagen des Jordan in altkanaanäischer Zeit. — Harold M. Wiener: Isaiah and the siege of Jerusalem. — G. Jeshurun: A note of Hos., 8, 12.

Digitized by Google

= **The** *Princeton theological Review*, **juillet 1927: R. D. Wilson: Evidence in Hebrew Diction for the dates of documents. — J. O. Boyd: The davidic Covenant: The oracle (II Sam. VII, 1-17).**

= *Quarterly Statement des Palästina Expl. Fund.* **1927: H. J. Orr-Ewing: Tell azur [= Baal Hazor, II Sam. 13, 23]. — W. J. Phytian-Adams: Israelite tradition and the date of Joshua. — A. Reifenberg: On the chronology of maccabaean coins. — J. Ory: An inscription newly found in the Synagogue of Kerazeh. — A. Rowe: The new discoveries at Beth Shan. — T. Richardson: The site of Shiloh. — I. G. Duncan: Notes of the sites of Succoth and Penuel. — J. Garstang: The date of the destruction of Jericho. — A. Marmorstein: About the inscription of Judan ben Ishmael. — F. Petrie: Tell Jemmeh [= Gerar]. — J. W. Crowfoot: First report of the new excavations on Ophel. — G. M. Fitzgerald: Two inscriptions from Beisân. — J. W. Crowfoot: Second report of the excavations in the Tyropoeon valley. — J. G. Duncan: Notes on the site of Succoth and Penuel as bearing upon the routes of Gideon and Jacob, II. — *Id.*: Nebi Hosha'; *id.*: Jebel Sawâdâ a probable site for Mount Nebo. — H. Kjaer: The danish excavation of Shiloh.**

= *Abhandlungen der Gesellschaft zu Göttingen*, **t. XIX, 2, 1926: V. Kahrstedt: Syrische Territorien in hellenistischer Zeit [l'auteur étudie les frontières de la Judée au temps des Perses, puis des Ptolémées, des Séleucides et de Pompée et dans deux suppléments essaie d'établir la chronologie des livres des Macchabées et reprend la question du schisme d'Onias admettant l'authenticité des deux lettres qui commencent le 2e livre des Macchabées, l'une de 169 Sél. [= 144-3], l'autre de Sél. 188 [= 125-4], jointes à une lettre pseudépigraphe sans date (celle de Juda à Aristobule). Les Juifs d'Egypte sont des schismatiques opposant le Temple de Léontopolis à celui de Jérusalem et qu'il s'agit de regagner. — Résumé d'après *Z. A. W.* d'oct. 1927].**

= *Acta Academiae Aboensis*, **Humaniora V, 1927: J. Lindblom: Hosea, literarisch untersucht.**

= *Akademische Bonifatius Korrespondenz*, **t. XLII [1927], 1: L. Dürr: Religion als Gottesgemeinschaft bei den A. T-lichen Propheten.**

= *Archiv für Orientforschung*, **III. 4: Eva Gillischewski: Die Geschichte von der « Rotte Korah ». Num. 16. — F. Perles: Das Land Arzâph» IV Ezra 13, 45. — Recens.: Adam C. Welch: E. Sellin, *Einleitung***

Digitized by Google

in das Alte Testament. = 5-6: E. F. Weidner: Die Annalen des Königs Assurdan II von Assyrien.— A. C. Welch: On the religions literature of northern Israel.= IV [1927], 1: Essad Nassouhi: Grande liste des rois d'Assyrie.—Weidner: Die neue Königsliste aus Assur. — W. Baumgartner: Zum Trauerraten im Dan. 2. — F. Stummer: Ein akkadisches Segensgebet für den König. = 2-3: A. C. Welch: The editing of the Book of Hosea.— M. Löhr: Bileam, Nombr. 22, 2-24, 15.

= *Archiv für Religionswissenschaft*, t. XXIV, 3-4: Baumgartner: Suzanna. Die Geschichte einer Legende. = T. XXV: H. Lewy: Kleine Beiträge zur Volkskunde und Religionswissenschaft. — L. Treitel: Das Judentum als geistige Weltreligion wie es als solche Eingang in die Kulturwelt Roms gefunden.— B. Gabirol: Die zehn Gebote ursprünglich eine Felsinschrift?

= *Biblische Zeitschrift*, XVII, 3-4 (1926): Allgeier: Neuere Methoden der Wortforschung u. die A. T-liche Exegese. — Göttsberger: אנ' ἐποίει IV Rois, XVIII, 7 [admet qu'il y avait יעשה, transcrit ιασε, retranscrit אנ']. — J. Miklik: Textkritische u. exegetische Bemerkungen zu Mal., 3, 6.

= *Christliche Welt*, t. LXI [1927]: K. Budde: Noch einmal die Paradiesgeschichte.

= *Jahrbuch der jüdisch-literarischen Gesellschaft*, t. XVIII [1927]: Stein: Die Zehngebote. — Ch. B. Friedmann: Zur Geschichte der ältesten Mischnaüberlieferung [publie trois fragments de Gueniza de la Mischna babylonienne d'après des photogr. transmises par P. Kahle].

= *Der Morgen*, III. 2: Carl Gebhardt: Spinozas Bann. — B. Jacob: Die Akeda.— L. Baznizki: Die Sinflut in Sage u. Wissenschaft.= 3: J. V. Bredt: Calvinismus und Judentum. — B. Segel: Die Juden in Russland unter Nikolaus I. = 4: B. Jacob: Begräbnis und Hochzeit. — P. Michaelis: Das jüdische Schulwesen. = 5: Max Dienemann: Vom jüdischen Gebet.— M. Traub: Jüdische Wanderungen [1899-1925]. — Louis Germain-Lévy: Die Juden im heutigen Frankreich.

= *Theologische Blätter*, VI [1927], 2: N. Schmidt: Das Deuteronomische Problem. — W. Staerk: Die Probleme des Judentums im neutestam. Zeitalter. = 11: O. Eissfeldt: Internationale Alttestamentlertagung in Oxford.

Digitized by Google

= *Theologische Studien und Kritiken*, 1926: H. Preisker: Zum Streit um die Geniza-Texte der jüdischen Gemeinde des neuen Bundes in Damaskus.

= *Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, LXXXI [1927], 1: M. Noth: Gemeinsemitische Erscheinungen in der israelitischen Namengebung. = 2: K. Budde: Verfasser und Stelle von Mich. 4, 1-4 (Jes. 2, 2-4). [Le texte est mieux conservé dans Micha: le morceau était primitivement la conclusion de Joel.] = 3-4: V. Christian: Das Wesen der semitischen Tempora.

= *Zeitschrift des Deutschen Palästinavereins*, XLIX [1926]: E. Sellin: Die Ausgrabung von Sichem [rapport sur la campagne de 1926 accompagné de photographies et de plans décrivant le palais, le Temple et le Téménos]. — L. Köhler: Die Bezeichnungen der Heuschrecke im A. T. = L [1927]: 1: A. Gustavs: Die Personennamen in den Tontafeln von Tell Ta'anek. — Sachsse: Palästinensische Musikinstrumente (*Suite*, 2). — M. Guthe: Die Landenge von Suez im Altertum. = 2: A. Alt: Antipater dux Palestinae. — A. Reifenberg: Über die metallurgische Zusammensetzung jüdischer Münzen. — R. Köppel: Entstehung und Grundlagen der neuen Palästinahochkarten. = 3: E. Sellin: Die Ausgrabung von Sichem. — M. Noth: Das Krongut der israelitischen Könige und seine Verwaltung. — S. Krauss: Zur Kenntniss der Heuschrecken in Palästina.

= *Zeitschrift für katholische Theologie*, LI [1927]: Fl. Schlagenhaufen: Der geistliche Charakter der jüdischen Reichserwartung (*Suite*, n° d'octobre). — A. Eberharter: Das Horn im Kult des A. T.

= *Zeitschrift für Missionskunde und Religionwissenschaft*, XLII [1927]: 3: F. Köhler: Das salomonische Urteil. — O. Eissfeldt: Jahvename und Zauberwesen.

= *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft*, 1926: H. Lietzmann: Jüdische Passahsitten u. der ἀφιόμενος = 1927: A. Marmorstein: Iranische und jüdische Religion.

= *La Rassegna mensile di Israel* (Editeurs Dante Lattes, Alfonso Pacifici, Guido Bedarida, Livourne), t. II, 3-4, déc. 1926: A. Sacerdoti: Il Decalogo: Io sono il Signore Dio tuo etc. — Cecil Roth: Nel Ghetto italiano. = T. III, 1, oct. 1927: A. Sorani: Il Decalogo: « Non giurare in falso ». — J. Colombo: Elia Benamozegh nel pensiero filosofico contemporaneo. — C. Roth: La festa per l'istituzione

Digitized by Google

del Ghetto a Verona. = 2-3: Elia S. Artom: Il Decalogo: « Ricorda il giorno del Sabato per santificarlo ». — Enzo Sereni: La comunità di Roma e l'affare di Damasco.

= *Ricerche religiose*, t. II, nov. 1926: Giorgio La Piana: L'immigrazione a Roma nei primi secoli dell' Impero. [Dans cette étude où l'auteur s'est proposé de tracer dans ses grandes lignes les caractéristiques de l'ambiance romaine des groupes d'immigrés au milieu desquels s'est développé le christianisme primitif, leur traditions, leurs coutumes, leurs associations et leurs cultes religieux, il est question incidemment des Juifs, dont l'auteur compare la situation, réfractaire à l'assimilation sociale complète, à celle des Juifs immigrés en Amérique qui, bien que s'américanisant, demeurent des groupes particuliers, au point de vue des institutions cultuelles et charitables.] = T. III, n° 2, mars 1927: donne la traduction en italien du chapitre sur le prosélytisme juif tiré du grand ouvrage récent de G. F. Moore de l'Université Harvard, *Judaism*. = N° 3, mai: Motzo: La storia del testo di Ester. = N° 4, juillet: E. Lohmeyer: L'idea del martirio nel Giudaismo e nel Cristianesimo primitivo.

= *La Scuola Cattolica* (Milan), mai 1927: Primo Vannutelli: I Sinnotici del Vecchio e del Nuovo Testamento nella loro composizione [les « synoptiques » de l'A. T. sont les livres de Samuel et des Rois et les Chroniques; l'auteur étudie les divergences et les omissions, *suite* n° d'août].

= *Ciudad de Dios*, 147 [1926, 4], p. 54-62: Los mss. Hebreos de la Biblioteca del Escorial.

= *Nieuw theologisch Tijdschrift*, XVI [1927], 2: R. Fruin: De « historische » achtergrond van het boek Daniel. = 3: F. Dijkema: Het Hooglied. = 4: G. Schläger: Der Hirt des Hermas eine ursprünglich jüdische Schrift.

= *L'édition du jubilé des œuvres de Moïse Mendelssohn*. — A l'occasion du 200e anniversaire de la naissanee de Mendelssohn, il se prépare, comme on sait, une édition de ses œuvres complètes. L'« Akademie für die Wissenschaft des Judentums » et la « Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums » en ont confié la tâche à MM. Ismar Elbogen, Julius Guttmann, Eugen Mittwoch, de concert avec MM. F. Bamberger, Ch. Borodianski, J. Rawidowitsch, Bruno Strauss et Leo Strauss. Le travail préparatoire est déjà assez avancé

Digitized by Google

pour que trois volumes sur les quinze qu'elle comportera soient près de paraître. Ces quinze volumes comprendront: écrits philosophiques, Judaica, Hebraica, histoire littéraire et correspondance. Une biographie du philosophe, une bibliographie, une iconographie variée, des facsimilés de ses manuscrits complèteront l'édition. On peut souscrire à l'Akademie-Verlag (Berlin, W. Lützowstr. 16).

= La « Société pour l'avancement de la science du Judaïsme » (Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums) a célébré le 2 novembre 1927 le 25e anniversaire de sa fondation. Elle fut créée en 1902 par le Dr Leopold Lucas, rabbin de Glogau, à l'époque de la fameuse polémique « Bibel und Babel », des conférences retentissantes de Harnack sur l' « Essence du christianisme » et d'autres publications tendant à déprécier dans le passé l'apport d'Israël. La Société se proposait, d'une part, de centraliser et de coordonner les efforts des savants aptes à coopérer à l'étude scientifique du Judaïsme et de rendre ainsi possible les grandes publications interdites aux initiatives isolées, et d'autre part, d'intéresser à l'activité de la science juive un cercle de lecteurs aussi étendu que possible. La Société se constitua sous la direction de Martin Philippson à Berlin (mort en 1916) et de Jacob Guttmann à Breslau (m. en 1919) et se mit résolument à l'œuvre, faisant son organe de la *Monatsschrift für Geschichte u. Wissenschaft des Judentums*. M. L. Lucas dresse le bilan de cette activité, rappelle les ouvrages publiés sous les auspices de la Société, tels que le manuel de Leo Baeck, *Das Wesen des Judentums*, qui en est à sa quatrième édition, et les grandes entreprises en cours de publication, la *Germania Judaica*, dont la première moitié du t. I a paru en 1917, et dont la seconde moitié est sous presse, le *Corpus Tannaiticum*, qui s'ébauche à peine en raison des difficultés particulières d'élaboration, mais surtout le *Grundriss der Gesammtwissenschaft des Judentums*, dont 13 volumes sur les 36 projetés ont déjà paru et ont eu une grande diffusion. De nouveaux volumes sont sous presse. A l'occasion du Jubilé, la Société a publié l'ouvrage de C. Tassilo Hoffmann : *Abraham-Abrahamson, 60 Jahre Berlinischer Medaillenkunst*. Nous exprimons à la Société, à l'occasion de ce jubilé et à son entrée dans une nouvelle période d'activité, tous nos souhaits de prospérité et notre espoir qu'elle mènera à bien toutes les publications commencées ou projetées qui lui vaudront la reconnaissance de tous les amis de la science du judaïsme.

= La Société « Artibus et Literis » de Potsdam entreprend la publication par monographies séparées d'un *Handbuch der Orientalischen*

Digitized by Google

Kunst- u. Literatur-Wissenscha ', où la littérature ancienne d'Israel jusqu'à la chute de la royauté sera traitée par le Dr Joh. Hempel, éditeur de la *Z. A. W.*; la littérature israélite postérieure à la destruction du Temple fera l'objet aussi d'une monographie dont l'auteur n'est pas mentionné dans le prospectus. Ces études seront illustrées. Le prix de la souscription au Handbuch complet est de 1 M. 25 la feuille de 16 p.

Julien WEILL.

PORATH (E.). — **Die Passivbildung des Grundstammes im Semitischen. Eine sprachwissenschaftliche Untersuchung** (Tirage à part de la *Monatsschrift für Geschichte u. Wissenschaft des Judentums*, 1926), in-8° de 25 p.

L'article de M. Porath est excellent dans sa partie critique: 1° Il nie (p. 3), avec beaucoup de raison, qu'il y ait à parler de la priorité des formes nominales ou des formes verbales. Les unes et les autres peuvent être contemporaines. — 2° Les formes *pa'ûl* en hébreu et *pe'il* en araméen ne sont pas des passifs internes, puisqu'elles servent très souvent d'actifs (p. 5, etc.). — 3° L'assimilation du ת à la 1re radicale n'existe pas dans les verbes tels que אוקלע, אוחלש, etc. (p. 11).

La partie constructive de la dissertation paraît moins solide. L'auteur accorde une grande importance à l'emploi des voyelles *i* et *u* comme marque des verbes « intransitifs », c.-à-d. qualificatifs, alors que ces voyelles sont certainement secondaires, car *fa'ila* et *fa'ula* sont une extension d'un primitif *fa'la*, et la véritable différence entre les verbes actifs et les verbes qualificatifs consiste dans le bivocalisme des uns (*fa'al*) et l'univocalisme des autres (*fa'l*). La valeur sentimentale de *i* et de *u* n'a rien à voir dans le rôle des verbes qualificatifs, mais *i* et *u* sont dûs à l'influence des consonnes de certains verbes, influence qui s'est étendue, en vertu de l'analogie, à d'autres verbes. — P. 9. Le participe (actif ou passif), étant intemporel, peut s'employer dans tous les temps. Il n'est donc pas étonnant qu'il soit parfois l'équivalent d'un passé. — P. 11, n. 56. Le préfixe du *nif'al* était, à l'origine, *hina*, qui perd la syllabe *hi*, si ce préfixe précède une consonne non vocalisée : *niqtal* (pour *naqtal*). — P. 12-13

Digitized by Google

et 17. Si le passif de l'araméen s'est maintenu au passé et non au futur, c'est probablement que la différence entre le passif et l'actif était moins nette au futur, d'autant plus que le futur du passif du *qal* pouvait se confondre avec celui du *hof'al*. — P. 14. Le permansif, en accadien, n'est pas un passé, mais un infinitif avec les suffixes du passé. La forme *pa'il* est pour *pa'l*, qui ne pouvait pas s'écrire en caractères syllabiques. — P. 18. Il y a là un mélange singulier de participes actifs (בָּעִיתְנָא, חָשִׁיד, etc.) et de participes passifs, p. ex. סבורה (en hébreu rabbinique סְבוּרָה, féminin de סָבוּר), פָּלוּג le verbe passif אִתְפְּלַג signifie « discuter »). — P. 20. L'éthiopien *lebûl* ne se rattache pas à *fa'ûl*, mais à *fu'ûl*. — P. 22. La forme גְּלִי, en araméen, répond certainement à l'arabe *guliya*, mais l'hébreu גְּנֵבָה est une forme artificielle pour גְּנֹב, la Massora étant entraînée par גְּנֵבְתִּי. — P. 24. את ארבעת אלה ילדו est dû à une confusion de deux constructions, l'une avec un passif personnel et sujet, l'autre avec un passif impersonnel et objet (comme יִתֵּן אֶת הָאָר). — P. 27, n. 151. Il est possible que כוננו (dans Ps. 37, 23) ait été ajouté, car ce mot manque dans le passage similaire de Pr. 20, 24.

En résumé, nous n'adoptons pas toutes les conclusions de l'auteur, notamment que le passif viendrait de l'intransitif (qualificatif), et nous croyons que le passif interne est propre au groupe nord-ouest de langues sémitiques (araméen, cananéen, arabe), tandis qu'il ne s'est pas développé dans le groupe sud-ouest (éthiopien, accadien). Mais l'auteur de l'article signale des faits grammaticaux auxquels on n'avait pas, jusqu'ici, prêté une attention suffisante, et son article mérite d'être étudié par tous ceux qui s'intéressent à la grammaire comparée du sémitique.

Mayer LAMBERT.

Digitized by Google

GOTTHEIL (Richard) et WORRELL (William H.). — **Fragments from the Cairo Genizah in the Freer collection.** New York, The Macmillan Company, 1927; in-8° de XXXI+265 p.

La Gueniza n'a pas la même fortune que la papyrologie. Celle-ci a des périodiques spéciaux, des archives et des revues à sa disposition. Des centaines de chercheurs sont diligemment appliqués à extraire des vieux lambeaux de papyrus la sagesse et la poésie, l'histoire et la littérature, la science et la magie, la religion et la philosophie du monde antique pour la révéler à notre temps. Par bonheur, la science du judaïsme en retire aussi maint profit et peut combler quelques lacunes grâce à cette activité. La Gueniza ne peut se vanter d'avoir de tels instruments. Le travail intellectuel et l'activité scientifique du judaïsme fleurit dans l'ombre. Le but de ces lignes n'est pas d'entonner des complaintes sur une situation affligeante et un traitement peu équitable, mais d'exprimer notre joie de ce que les éditeurs du présent travail ont enrichi notre connaissance de l'histoire et de la littérature, depuis environ 1040 jusqu'au XVIe siècle, de non moins de 52 fragments, de quoi nous devons assurément leur être très reconnaissants.

L'introduction donne l'histoire de la Gueniza du Caire, quelques mots sur le recueil de M. Charles L. Freer de Detroit en l'an 1908, des indications sur le papier, l'écriture, les langues des fragments (arabe, hébreu et araméen), sur 21 noms qui sont mentionnés dans les lettres et documents, enfin sur les rapports entre Juifs et non-Juifs, la religion, les études, la superstition, le commerce et l'industrie, les noms, le plan et la disposition de l'ouvrage. Tous ces points sont traités avec assez de précision dans l'introduction, mais on n'établit pas la liaison avec l'ensemble. Un pareil travail exige, pour être entrepris, une très exacte connaissance de la totalité des matériaux. La diversité des points de vue demande une sûre information des détails, qui souvent fait défaut. La tâche principale est d'ailleurs de déchiffrer les textes littéralement, le mieux possible. Il y faut de bons yeux, de l'endurance et de la ténacité. Certaines connaissances sont aussi nécessaires, mais l'essentiel reste l'art de bien copier. Dans quelle mesure l'éditeur et le traducteur ont-ils satisfait à ce devoir, c'est ce que quelques remarques sur ces textes feront voir.

Les deux premiers documents sont dans le ms. connu du secrétaire du tribunal de Fostat, qui y fonctionnait vers 1115. Deux d'entre eux ont déjà été publiés en 1894 par Adalbert Merx dans ses *Documents de paléographie hébraïque et arabe*. La collection Adler possède toute une série de documents qui émanent de cette main, de même la

Digitized by Google

Bodléienne. Ceux qui étudient les textes de la Gueniza rencontrent de vieilles connaissances dans les signataires, à savoir Abraham b. Schemaya, Nin Schemaya Gaon, Isaac b. Samuel ha-Sefardi et Japhet b. Yehouda (et non David, comme on lit p. 7). Le verso a les noms des témoins Meborakh b. Nathan et Halfan ha-Lévi b. Manassé, qui figurent également sur d'autres documents. Les documents sont en trois langues : hébreu, araméen et arabe. Les parties mentionnés dans ces documents sont : Abou al-Afrah ; Arus al-Argawani b. Joseph al-Mihdawi et Abou al-Ala Said el Damiski, puis Oulla b. Joseph ha-Lévi, qui portait le titre de רצוי הישיבה et fonctionnait comme נאמן בית דין. Le document I est une obligation de 9 dinars et 1 carat d'or; le nº II est la quittance. I est daté de Tamouz (אלעשר אלאכיר, c'est-à-dire עשור האחרון, encore en usage aujourd'hui chez les Juifs de l'Afrique du Nord et de l'Orient). C'est pourquoi également p. 7, אלי אלעשר אלאול מן חדש אב ne doit pas se traduire « upon the tenth day of the month of Ab », mais « dans la première dizaine du mois d'Ab ». Note 23 : « i. e. the Passover festival » m'est tout-à-fait incompréhensible. P. 6, l. נבת יוא au lieu de נבת נוא, cf. Ps. xxv, 13. — Le nº II est une lettre écrite en hébréo-arabe. Le scribe est Sabbataï ben Abraham, de Minyat Zifta à Juda ha-Cohen b. Eléazar Dayyan in Bilbais. Tous les deux sont encore connus par ailleurs et vivaient entre 1154 et 1187. — P. 12. lire שומר נפשות חסידיו au lieu de נפוצות, et la traduction p. 13 doit donc être corrigée. Au lieu de « preserved the scattered ones », lire « les âmes de ses pieux ». A propos de la note 5, pour l'emploi de חמוד = fils, v. déjà Zunz, *Synag. Poesie*, p. 427. La lettre répand, malgré son obscurité, quelque lumière sur la situation intérieure de la communauté du scribe. — Le Nº III est une lettre d'un certain Abraham à son frère Oula Abou Oumran Moïse. Les mots אן הקדם כתאבי איך מע אלכלבים signifient sans doute qu'une lettre a été emportée par des non-juifs. Juifs et non-juifs s'honoraient mutuellement de ce titre, cf. Eusèbe, *Praep. ev.*, 487, 1 sur Ps. xxvii, 17. Les Juifs entourant le crucifié sont les chiens, cf. aussi Ephraem, 2, 464 : Juster, *les Juifs sous l'empire romain*, I. 264 ; Güdemann, *Erziehungswesen Italien*, p. 58 ; Clem., *Hom.*, I, 12 ; II, 19 ; v. encore *Aboda Zara*, 54 *b*, « chien » est considéré comme sobriquet ; *Pesikta d. R. Kahana*, 26 *b*, Amalec = chien ; *Midrasch Cant.*, éd. Schechter, p. 40, l. 1192 ; criminel = chien, cf. H. Cohn, *Tiernamen als Schimpfwörter*, Berlin, 1910, p. 25, n. 12 ; B. Meissner, *Assyriologische Forschungen*, I. Brill, Leyde, 1917 (chien employé comme sobriquet). — Le nº IV est une lettre d'affaires en arabe. — Le nº V est une lettre du Gaon Salomon b. Yehouda, non שלמה ב"ר יהו"ע,

Digitized by Google

mais שלמה הצ[עיר] בר יהודה נ"ע, ainsi qu'il signe habituellement. L'écriture est tout-à-fait identique avec les autres lettres qui sont sorties de son greffe. Le début peut encore se compléter ainsi : שלומות רבות בשם. Ligne 6, lire חקתי בורים אלו au lieu de נורים ; *ibid.*, au lieu de בבא, l. כי בא. L. 7, au lieu de וחותמיה יני, lire יש'. L. 6, ש"צ n'est pas שליח ציבור, mais שומרהו צורו, d'où p. 27, l. 7, traduire « son Rocher le préserve ! » au lieu de « messenger of the congregation ». L. 7, au lieu de « and its seals », lire « et signé de Juifs ». De même l. 29, lire יש[ראל] au lieu de וכל יני. La lettre ne mentionne pas l'écroulement de la synagogue le dimanche 17 Ab, ce qui n'a pu avoir lieu en l'an 1016, car Salomon n'était pas encore en fonctions à cette date. Jacob ben Joseph, à notre connaissance, n'a jamais été Gaon. — Le n° VI contient un fragment des *Halachot Guedolot*. — Le n° VII est intitulé Memorandum et a pour but de protester contre le scribe du tribunal juif d'Alexandrie Nathan ben Samuel de la part de X. ben Samuel, qui avait perdu 1000 dinars dans une affaire. La date est 1150. — Le n° VIII est une lettre arabe datée de 1231, sur des dissentiments de famille. — Le n° IX présente un intérêt particulier en ce que de cette lettre il résulte que des Juifs de Fostat, vers le milieu du XIIe siècle, vivaient à Aden et entreprirent des voyages aux Indes. — Le n° X est un feuillet de rituel pour Kippour. Le n° XI une lettre de divorce, datée de 1278. P. 60 pour נבת יוא, cf. supra à propos de la p. 6. — Le n° XII est une lettre arabe. — Le XIII est une liste des contribuables de Fostat, 55 noms, document intéressant pour l'onomatologie et quant au taux élevé des prestations. — N° XIV : Notices d'nn marchand. — N° XV : Conjuration pour un bon songe, qui peut faire obtenir un trésor en or. A remarquer l'orthographe et la prononciation du tétragramme יהוה ou יהוה (l. 1 et 2). L. 5, il faut lire : מכל פני מרותן עבד נאמן. L. 10, au lieu de המהנות, l. המחנות. L. 15, lire החזק האמין המסגב. L. 16, רחמנא au lieu de רחמאן. L. 19, אוצר au lieu de אמר. L. 17, ולאמר ולימר בשושן me paraît absolument impossible ; il faut lire : משושן. L. 21, בה au lieu de זה. L. 38, au lieu de אשר, l. השר. Corriger la traduction en conséquence. Les 70 noms de Métatron se lisent dans le Midrasch *Otiot de Rabbi Akiba*, éd. Wertheimer, Jérusalem, 1914, p. 12; *ibid.*, p. 13 est nommé le M. שר השרים. — Le n° XVII est désigné comme un hymne de pénitence. Les mots du début qui sont préservés indiquent un acrostiche כנזו. — N° XXI : Abraham b. Hiyya avait aussi le titre (p. 94) de צאחב אל שרטה ; était-il chef de la police (p. 95)? — Le n° XXIV est encore un texte de conjuration, en araméen et en hébreu, dont il reste peu. Les mots הוא עמי בעגול

Digitized by Google

rappellent la vieille magie des cercles dans le Talmud et le Midrasch. — Le nº XXV contient visiblement une poésie avec l'acrostiche d'Abraham ibn Ezra, l. 7-21 : עזרה הוק [?]אברהם ב; au verso, 1 suiv. est une lettre, אגרת ארחיה, pour un certain Menahem à qui on demande des dons charitables. — Le nº XXVII est important pour l'histoire et la littérature. L'auteur de la lettre est un Juif de l'Afrique du Nord qui vit à Jérusalem. Le destinataire est Abou Yahya Nahoraï ibn Nissim à Fostat. La date de la réception nous est connue, et par conséquent aussi celle de la lettre, environ 1050. La lettre contient une chronique de Jérusalem : elle commence par la relation de la mort du guide spirituel de la communauté, qu'elle appelle אלגזירה אלכבירה ואלפגעה אלעטימה, une forte épreuve et terrible calamité, qui arriva le samedi précédant le Nouvel An. Si l'on pouvait hasarder une hypothèse, on pourrait penser à la mort du Gaon Salomon ben Yehouda. Nous aurions ainsi atteint une date après 1047. Il ne peut s'agir que de la mort d'un grand personnage en Israël. Les Juifs de Jérusalem n'apparaissent pas sous le meilleur jour dans la description du Maghrabi. Nous passons sur les détails et appelons l'attention sur l'activité du Maghrebin comme copiste d'ouvrages littéraires. Il a copié 9 cahiers (כראראים), parmi lesquels פי הא מסאול בכתי ידי לרבינו שמואל פי בעלת אב ואל אתין ואלנחש יכסאול בתירה. Il s'agit là sûrement des Consultations de Samuel ben Hofni sur la sorcière d'En Dor, l'ânesse de Balaam, et l'histoire du serpent et d'Eve, avec d'autres Consultations. En effet, dans le recueil de Consultations des Gaonim publiés par S. A. Wertheimer (קהלת שלמה, Jérusalem, 1899), nous trouvons au nº 7 une consultation qui traite de ces trois problèmes bibliques, mais dans l'ordre inverse, à savoir: le serpent, l'ânesse de Balaam et la sorcière ; mais ceux-ci sont attribués à Haï Gaon, et font suite aux questions posées par Quabes. Pour les Consultations de Samuel ben Hofni qui s'occupent de ces questions, cf. Harkavy, *Meassef Nidahim*, nº 7. Un écrit a dû contenir un commentaire sur *Echa* et l'autre un קצת מש[ון] [peut-être מעשה המשכן ?]. — Les nºs XXI et XXII sont des parties d'une lettre écrite par un certain Tobiyahou de Byzance (peut-être le père d'Eléazar bar Tobiyahou de Salonique ?) à Abou-Sad Abraham ibn Abou el-Tadl-Sahl al Fustari. P. 148-149, l. 24-25. ואתקן שיני וחמישי שיברכו לאדוני וכו' ne doit pas se traduire « and I will order the second and the fifth to pronounce a blessing for my honoured Lord in the synagogues », mais « le lundi et le mercredi ». *Schéni* et *hamischi* n'ont rien à faire avec les dignitaires de la Haboura. Ce qui est en tout cas intéressant, c'est la coutume déjà acclimatée alors en

Digitized by Google

pays chrétiens. — Dans le nº XXVII, מב"ת doit être déchiffré d'après Juges, v, 24 et la traduction « Many greetings to my sister and joy from my household » remplacé par : « à ma sœur et à Simha » מנשים באהל תברך. L. 6, il faut lire יצ"ו ; l. 4, lire כ"ת au lieu de בה ; l. 6, au lieu de בה, lire ב"ה ; de même, l. 8, au lieu de כו, lire ב"ה ; l. 12, au lieu de לסובת, lire לסולבת (corriger la traduction en conséquence). — Le nº XXXVIII contient un intéressant fragment de Keroba sur la section *Aharé Mot*. Au verso un poème liturgique. Les lettres תר ברבי יצחק.. ont subsisté. Le nom du poète peut avoir été : אביתר ברבי יצחק, mais יוסף אביתר ברבי יצחק n'est pas impossible. — D'une importance toute particulière est le nº XLIII. C'est un contrat entre les rivaux Nathan ben Abraham et le Gaon Salomon b. Yehouda, qui devait mettre fin, en l'année 1043, à une longue querelle. La correspondance du Gaon revient souvent sur ces différends, mais aussi sur ce contrat retrouvé à présent parmi ses lettres. Le fragment comble une lacune dans notre connaissance du Gaonat et de ses membres. — nº XLVI présente un Maariv du soir du Kippour, apparemment du rite palestinien (?). — Le nº XLVII ne peut aucunement, à en juger par l'écriture et le contenu, être du XIe siècle (1067). A mon avis, il ne peut être antérieur à 1541. Le texte doit être corrigé : l. 2, אחרי הקורה doit se lire הקודה. L. 3 est mentionné Jacob bè Rab (donc avant 1540). L. 5, lire שלוקחים au lieu de שלוכחים, cf. la traduction. P. 234, l. בפרטות au lieu de בפרצות. — Dans la lettre nº XLVIII, l. 24, l. באמונה au lieu de מאמונה. L. 26 : במתק שפתיו au lieu de במתן. L. 29, l. כימי, non ביומי. — Nº XLIX : Lettre d'une dame à Abraham Skandrani. P. 3, pour בני חיי ומזוני, cf. *Moed Katan*, p. 28*a* et corriger la traduction. L'adresse אוצר בלוט doit se lire probablement אוצר בלום. Important encore et intéressant le dernier fragment, qui contient plusieurs lettres à un Nagid en Egypte et projette une lumière particulière sur la vie intérieure des Juifs dans ce nid de Cabbalistes qu'était Safed. Comme j'ai déjà étudié le contenu de cette lettre dans une autre occasion, je ne donnerai ici que quelques remarques sur le texte : l. 6, au lieu de במתרים, lire נפטרים ; l. 19, ממיל מום בקדשים ne signifie pas : « he voids water upon holy things ». Il n'est pas question de מים, mais de מום. 221, l. אשמענו, non אשמענו. L. 25 : ורעיו, non ודעיו. L. 32, l. צד, non צק. L. 36, ובדר, non ופדר (la traduction est correcte). L. 97, au lieu de והערחתי, lire והטרחתי. L. 99, ושואלש doit se déchiffrer ובויתך שלום וכל אשר לך שלום. Le Dayan Péreç mentionné est sûrement Péreç קולובו, mentionné dans la lettre du pèlerin anonyme

Digitized by Google

de l'an 1496 [1]. Le Dayan Moïse ne peut sûrement pas être Moïse de Trani, puisque Moïse b. Joseph Trani a signé, de concert avec Joseph Karo et Israël ben Méir, l'excommunication contre l'instigateur des hostilités [2]. L'excommunié dans la lettre des rabbins de Safed répond si exactement aux descriptions de la lettre du fragment, qu'on est autorisé, sans plus, à identifier les deux personnages. Ces lettres sont propres à combler une des innombrables lacunes de l'histoire des Juifs de Palestine [3].

Ce n'est pas ici le lieu de publier toutes nos notes et observations. On peut ajouter beaucoup à ce que nous avons dit. Les facsimilés facilitent ce travail. Les index seront d'un grand secours à l'historien et à l'étudiant de la littérature. Ceux-ci, en dépit des réserves à faire, utiliseront sûrement cet ouvrage avec grand profit dans leurs études. Nous ne le quitterons pas sans saluer avec reconnaissance un don qui vient enrichir notre science.

A. MARMORSTEIN.

G. M. BARAZ. — **Sobranie troudow po woprosou o ewreiskom elemente w pamiatnikach drewne-russkoï pismennosti** (Collection des ouvrages concernant les éléments juifs dans les monuments de l'ancienne littérature russe), t. I, parties 1 et 2, in-8° de VI+ 915 p. Paris, 1927.

Qui veut connaître l'histoire ancienne de la Russie ne peut négliger les œuvres de M. G. Baraz, auteur original, soutenant sans crainte des opinions souvent en contradiction avec les doctrines traditionnelles de la littérature historique russe. S'appuyant sur le fait — établi par les sources — de la pénétration de nombreux juifs dans la Russie méridionale à l'époque qui précéda la christianisation du pays (988), Baraz cherche à montrer l'influence du judaïsme sur les divers côtés de la vie spirituelle à Kieff. Les idées émanant de la Bible et du Talmud ont imprégné toute la littérature religieuse de l'époque. Ces éléments d'origine juive restent parfois inaperçus à l'œil nu; on constate souvent que les historiens russes, en voulant prouver l'indépendance de la culture spirituelle de leurs ancêtres,

1. Voir Luncz, *Jérusalem*, IV, p. 214, n° 65.

2. Voir *Consultations* de Joseph Karo, שבות יעקב, n° 1. Luncz, *Jérusalem*, III, 161-163.

3. V. déjà S. Assaf, *Zion*, II, 5687, 112-122.

Digitized by Google

éludent des questions que soulèvent certains faits dont l'analyse ne peut ne pas suggérer à un juge impartial la présence d'éléments juifs. Les articles de Baraz, dispersés dans diverses publications, peu accessibles au public, sont à présent réunis dans un grand volume, divisé en 2 fascicules (t. II des ouvrages de Baraz, comprenant la monographie des auteurs et les sources — avant tout juives — de la chronique des années — Powiest wremennich let — publié à Berlin 1924): dans le premier fascicule nous trouvons les ouvrages sur les monuments juridiques de l'ancienne Russie, dans le second, les articles sur la littérature ecclésiastique et épique.

Outre les quatre ouvrages déjà parus précédemment, le premier fascicule contient deux nouveaux articles: « L'analyse des décisions concernant l'usure dans la Rousskaja Prawda » et « L'explication du contrat Teshata, XIIIe siècle ». Arrêtons-nous sur le premier, dans lequel Baraz décrit les divers décrets gouvernementaux régularisant l'usure. A l'époque des premiers princes de Kieff, Jaroslaw le Sage inclus, quand l'influence des idées juridiques de la Bible et du Talmud était évidente [1], le prêt à intérêt était totalement interdit. Les successeurs de Jaroslaw, cédant aux exigences économiques, supprimèrent cette défense, mais ils tombèrent dans l'excès contraire en admettant le prêt à intérêt illimité. Les conséquences funestes de cette décision forcèrent les gouvernants à introduire une loi fixant le maximum des intérêts. Pas un passage dans le plus ancien code russe — la Rousskaja Prawda — ou dans les chroniques n'affirme l'opinion, émise souvent, que ces règles furent provoquées par l'usure des Juifs; les évêques du XIe et XIIe siècle, blâmant dans leurs sermons les usuriers, ne parlent jamais d'une activité néfaste des juifs. L'article contient des indications intéressantes sur les rapports entre les populations indigènes et les juifs. Dans le seconde ouvrage, Baraz propose une nouvelle et originale interprétation de la lettre de Teshata, composée, selon toute apparence, à Polozk vers la fin du XIIIe siècle. Les opinions des savants russes sur ce document remarquable, qui représente le procès-verbal d'une transaction juridique, sont très divergentes. En se fondant sur les données du droit familial juif, Baraz arrive à la conclusion que nous avons devant nous non pas un contrat d'acquisition ou un accusé de réception de paiement, mais le procès-verbal d'un arrangement à l'amiable entre deux juifs pour liquider les prétentions matérielles provoquées par l'annulation d'un contrat de mariage. Baraz, qui s'appuie sur le savant historien des juifs lithuaniens, S. Bershadsky

1. La « Loi russe », mentionnée dans les traités d'Oleg et d'Ygor, nous en donne des preuves.

Digitized by Google

(*Les Juifs lithuaniens*, 1883, en russe), montre que les juifs lithuaniens employaient souvent la langue russe.

Mentionnons encore l'ouvrage sur « Les preuves judiciaires d'après la « Rousskaja Prawda » et les autres monuments juridiques »; Baraz y constate les vestiges d'idées qui sont caractéristiques de la procédure de la Bible et du Talmud. En particulier, l'absence du serment des témoins dans la Rousskaja Prawda remonte aux décisions du droit juif qui ne connaît pas le serment obligatoire pour les témoins (ce n'est que vers la fin du XIVe siècle qu'il apparaît dans les Consultations des rabbins [1]).

Des ouvrages formant le 2e fascicule, les suivants méritent d'être mentionnés:

1) Parmi les sermons lus dans les églises orthodoxes depuis le XIIIe siècle, le sermon sur le boiteux et l'aveugle, attribué à St. Cyrille, évêque de Touroff, jouissait d'une popularité exceptionnelle. Déjà en 1873, un membre de l'Académie des Sciences à St.-Pétersbourg, M. Soukomlikoff, souligne la ressemblance de cette légende avec la légende analogue que nous trouvons dans le Talmud babylonien (Cf. les *Annales de l'Ac. des Sc.*, t. X). Baraz, partant d'une variante de cette légende d'après le *Midrasch Rabba*, démontre d'une manière évidente l'influence de celle-ci sur St. Cyrille. Mais la littérature religieuse dans l'ancienne Russie ne subissait pas seulement l'influence des éléments agadiques (Baraz découvre leurs traces également dans les légendes concernant Vladimir le Saint); dans les doctrines eschatologiques de cette littérature Baraz parvient à constater la présence d'éléments cabbalistiques; les légendes sur la séparation de l'âme avec le corps, sur la fin du monde et sur le dernier jugement, qu'on rencontre fréquemment dans la Cabbale, forment la base du sermon sur le départ de l'âme, attribué à St. Cyrille le Philosophe, qui se trouve dans plusieurs recueils des écrits religieux orthodoxes.

2) La question de la provenance et du caractère de la chanson du prince Ygor (Slowo o polkou Igorewe) — une des plus belles œuvres parmi les monuments de la poésie épique russe — soulève depuis longtemps des controverses. A côté de ceux qui affirment que cette œuvre est originale et peut être considérée comme un spécimen de la poésie populaire de la Russie de Kieff, l'opinion a été émise qu'elle contient des éléments hétérogènes. Si le professeur N. Dashkewitz a pu montrer le parallélisme entre la partie la plus connue de la Chanson — les lamentations de Jaroslawna — et les « chansons d'histoire » du XIIe siècle en France et les chansons plaintives du XIIe siècle en

1. Cf. Z. Frankl, *Der gerichtliche Beweis nach mosaisch-talmudischem Rechte*, p. 202 et suiv.

Digitized by Google

Italie, l'assertion de Baraz, selon qui le chapitre de la Chanson consacré aux rêves du prince Swiatoslaw et aux interprétations de ces rêves par les boyards est imprégné d'idées bibliques, mérite pleine confiance. Il est difficile en un court article d'appeler l'attention du lecteur sur tous les points essentiels des ouvrages de Baraz et de donner une analyse complète de ses idées variées et originales. Si quelques-unes de ses opinions nous semblent peu convaincantes, par ex. sur la nationalité des Variags, appelés par les tribus slaves— problème de la chronique nestorienne qui forme la question la plus controversée de la littérature historique russe et qui évoque toute une série de théories: normande, lithuanienne, finnoise, chazare etc. Baraz voit dans cette légende des traces du *Yosippon* ou du *Séfer ha-Yaschar*,— on doit tout de même reconnaître la valeur scientifique de ses ouvrages. Ils sont fondés sur une documentation sérieuse et une étude approfondie des sources. A côté des livres de MM. Berlin et I. Brouzkous, les écrits de Baraz jettent une nouvelle lumière sur maintes questions de l'histoire russe.

Michel S. Ginsburg.

Kahle (Paul). — **Masoreten des Westens.** Mit Beiträgen von Dr. Israel Rabin und 30 Lichtdrucktafeln (T. I. des Texte und Untersuchungen zur vormasoretischen Grammatik des Hebräischen). Stuttgart, W. Kohlhammer. 1927; gr. in-8° de XII+89+66+27 p. (fasc. 8 de la 2e série des Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Testament hrsggb. von R. Kittel).

L'auteur du présent ouvrage, un spécialiste réputé des études massorétiques, qui, dès 1897, a publié, sous le titre *Masoreten des Ostens*, un excellent travail sur la ponctuation babylonienne, complété par des recherches ultérieures, nous donne ici avec ses « Massorètes de l'Ouest » les résultats fort intéressants de longnes années de labeur érudit.

Le point de départ des recherches de M. P. Kahle, c'est l'examen de vieux feuillets liturgiques où l'hébreu s'offre avec la surponctuation palestinienne, feuillets dont la seconde partie de la brochure que nous avons sous les yeux nous donne la traduction annotée et le texte intégral, le tout suivi d'excellents facsimilés. M. Kahle nous conte. p. 77 et suiv., la genèse de sa publication. Dès 1899, A. E. Cowley lui envoyait les photographies de 4 pages d'un ms. de la Bodléienne

Digitized by Google

d'Oxford, 86 *b* à 88 *a* du ms. Hebr. *d* 63 contenant des textes liturgiques avec ponctuation palestinienne. La difficulté du déchiffrement de ces anciens textes, d'un hébreu d'ailleurs souvent obscur, lui en fit ajourner l'étude jusqu'au moment où sa collaboration à la grammaire historique de l'hébreu par Bauer-Leander en 1915 le convainquit de l'importance de ces textes pour les études massorétiques. P. Kahle s'adjoignit le concours compétent du Dr. Israel Rabin, lecteur du Judaica au Séminaire oriental de l'Université de Giessen. Ils s'avisèrent que ces vieux feuillets contenaient des Pioutim pour le 9 Ab, qui, comme les Selihot de Kalir étudiées en 1909 par Samuel Klein, traitent des 24 classes sacerdotales, sauf qu'ici à chaque classe est consacrée une *keroba* étendue, tandis que Kalir n'accorde qu'une courte strophe à chaque catégorie. Ayant reçu de Cowley les photographies des 12 autres pages du fragment d'Oxford, Kahle les étudia avec Rabin et d'autres collaborateurs, ainsi que les fragments déjà publiés par C. Levias au tome XV de l'*American Journal of Semitic Languages*. Il put enfin compléter ces pages par deux fragments de feuillets de la Gueniza appartenant au fonds de la bibliothèque de l'Université de Cambridge, fragments se plaçant justement l'un avant, l'autre après les feuillets d'Oxford. M. Kahle voulait utiliser ces documents pour des études grammaticales; mais comme il a trouvé encore d'amples matériaux à Cambridge et ailleurs (nous croyons savoir, en particulier, que des fragments de Gueniza appartenant au fonds du Consistoire de Paris ont été examinés récemment par lui), il préfère attendre que tous les textes utiles soient publiés. En attendant, il nous donne, dans une excellente présentation typographique, faisant ressortir la structure de la composition liturgique, — à l'instar de ce qu'a fait I. Davidson pour le *Mahzor Yannaï*, — les Kerobas qu'il a déchiffrées, représentant un bon tiers des 24 que comportait le poème tout entier, à savoir la plus grande partie de la K. 11 (Elyaschib), presque tous les groupes 12 (Yamim), 13 (Houppa), 14 (Yeschèbab), 15 (Bilga), 16 (Immer), 17 (Heçir Mamlèah), 18 (Hapiçèç) et une partie de 19 (Petahia). Suivent des Kerobas déjà publiés par C. Levias en 1898-9, mais sans qu'il ait été remarqué qu'il s'agissait de Kerobas du Mahzor Yannaï (c'est M. Max Kober, élève de M. Kahle, qui l'a établi).

Les Kerobas inédites que nous offre M. Kahle, ne contiennent aucun acrostiche permettant d'établir qui en est l'auteur. Elles paraissent postérieures à Yannaï, étant d'un style plus artificiel. Si Yannaï est de la seconde moitié du VIIe siècle, ces Kerobas sont vraisemblablement du VIIIe siècle.

Intéressants pour l'étude de la liturgie juive et pour l'histoire religieuse, ces textes ont une importance non moindre pour la connais-

Digitized by Google

sance de la prononciation hébraïque, et c'est ce que M. Kahle a voulu particulièrement mettre en relief en s'appuyant sur ce que révèle ou semble révéler la notation vocalique palestinienne antérieure au système de Tibériade. Ce système, qui a fait loi, qui est la base presque exclusive de la grammaire hébraïque, est pour M. Kahle en partie arbitraire. Il faut en faire la critique en se fondant sur tous les documents pouvant nous éclairer sur la prononciation hébraïque avant sa fixation par les Massorètes, en y ajoutant l'étude de la prononciation samaritaine trop négligée et l'examen de la plus riche collection d'anciens mss. hébreux, celle de Léningrad.

M. Kahle donne des facsimilés fort intéressants de 14 mss. bibliques anciens qu'on peut dater (930 à 1017) [1] ; il nous apprend aussi que la collection de l'archimandrite Antonin contient environ 1200 fragments de la Gueniza du Caire. Il étudie successivement dans sa brochure le *textus receptus* de l'Ancien Testament et le texte de Ben Ascher — aucun ms. ancien ne répond tout-à-fait à notre textus receptus —, puis les débuts de la ponctuation dans l'ouest, les Massorètes de Tibériade et leur œuvre, les anciens mss. bibliques de la Bibliothèque publique de Léningrad, pour exposer enfin l'objet propre de sa publication, les textes liturgiques avec ponctuation palestinienne. La place nous manque pour discuter les intéressantes déductions que tire M. Kahle des documents qu'il a étudiés au point de vue de la prononciation hébraïque prémassorétique. Nous nous proposons d'y revenir prochainement. Mais nous pouvons dire dès maintenant que l'ouvrage de P. Kahle est une contribution de grande valeur aux études massorétiques ainsi qu'à l'histoire de la liturgie juive.

Julien WEILL.

1. Nous avons remarqué que dnns un də ces mss., daté de 943, manque le verset Deut. XXXII, 52.

Digitized by Google

ADDITIONS ET RECTIFICATIONS

---

1) T. LXXXIV, p. 72, n. 3, la parenthèse, placée l. 9, après le mot « imprimé », doit être placée l. 11 après le mot « plausible ».

2) P. 74, n. 2, l. 6: au lieu de הירח, lire לִירח.

3) P. 75, n. 1, à la fin: בהירה ובספקא se trouve aussi dans le commentaire de Nahmanide, Gen. xxiv, 1.

4) P. 79, n. 1, l. 1 après le mot « dans », ajouter Louma, p. 206, 11, (traduction hébraïque éd. Goldberg-Kirchheim, p. 121, 29; éd. Wilensky sous presse, p. ה״כד, 16) et dans... — *Ibid.*, l. 3, après le mot « preuves », ajouter ירק דשא (Is. xxxvii. 27).

T. LXXXIV, p. 160: Dans son intéressant article sur Simson hanaqdan, M. M. Ginsburger veut établir l'identité du ms. de Geiger avec celui de l'Université de Leipzig 102 *a* (Vollers 1107) par cet argument entre autres que dans le premier ont été utilisés aussi les écrits de *Joseph Kimhi*. Les deux textes qu'il allègue à cet effet ne le démontrent nullement. En ce qui concerne le premier, l'expression שאינו מבושל כל צרכו se rencontre aussi dans la traduction par Ibn Tibbon du *Kitab al-Ousoul* d'Ibn Djanâh, *s. v.* נא; le mot arabe a pu être emprunté à Dounasch dans sa critique contre Menahem (p. 21 *a* et 69 *a*) ou à Abraham ibn Ezra dans son commentaire usuel sur Ex., xii, 9 — un compilateur a bien le droit de puiser à deux sources différentes. L'autre texte est, sans nul doute, copié presque littéralement de Parhon *s.v.* נתח. Cet auteur écrit, en effet, à cet endroit : לנתח בהן על הארץ... לשון רביצה... כ״א כי אם תכבשי בנתח צ׳ ישי נאין שאמר כי היא ארבה שרוחצין בה בני ארץ ישמעאל שער הראש בבירחין.

Michel Wilensky.

Le Gérant : Julien WEILL.

IMPRIMERIE H. ELIAS, 226, RUE SAINT-DENIS, PARIS. — R. C. Nº 4855

Digitized by Google

LIBRAIRIE ERNEST LEROUX, 28, RUE BONAPARTE, PARIS (VIe)

ŒUVRES COMPLÈTES DE FLAVIUS JOSÈPHE

TRADUITES EN FRANÇAIS

SOUS LA DIRECTION DE THÉODORE REINACH

Vient de paraître :

TOME DEUXIÈME

ANTIQUITÉS JUDAÏQUES

LIVRES VI-X

TRADUCTION DE M. JULIEN WEILL

Prix : 30 fr.

Ont déjà paru : Tome I, **Antiquités judaïques,** livres I-V, traduction de Julien WEILL ; prix : 15 fr. — Tome III, **Antiquités judaïques,** livres XI-XV, traduction de Joseph CHAMONARD ; prix : 15 fr. — Tome V, **Guerre des Juifs,** livres I-III, traduction de René HARMAND ; prix : 15 fr. — Tome VII, 1er fascicule, **De l'ancienneté du peuple juif (contre Apion),** traduction de Léon BLUM ; prix : 7 fr.

LIBRAIRIE A. DURLACHER, 142, RUE DU FAUBOURG-SAINT-DENIS, PARIS

INDEX ALPHABÉTIQUE DES 50 PREMIERS VOLUMES

DE LA *REVUE DES ÉTUDES JUIVES*

Grand in-8° de VIII + 430 pages. Prix . . . . . 25 fr.

Digitized by Google

TABLE DES MATIÈRES

REVUE

ARTICLES DE FOND

REINACH (Théodore). — Inscriptions de Touba 1
BLAU (L.). — Manuscrits hébraïques..... 11
GINSBURGER (M.). — Les Juifs du pays de Bade..... 41
HELLER (Bernard). — I. Eléments juifs dans les termes religieux du Qôran d'après les récentes publications de M. J. Horovitz 49
PARET (R.) et HELLER (B). — II. Encore deux mots sur l'épisode des Juifs de Kheybar dans le roman d'"Antar 56

NOTES ET MÉLANGES

ROTH (Cecil). — Mordekhaï Dato et la Scuola dei quattro Capi à Rome..... 63
MARMORSTEIN (A.). — L'acte de se couvrir la tête chez les Juifs.. 66
ADLER (E. N.). — Note sur l'émigration en Palestine de 1211 70
WEILL (Julien). — Mamad le Juif 72

BIBLIOGRAPHIE

WEILL (J.). — Revue bibliographique (années 1926-1927) (*Suite*). 74
LAMBERT (Mayer). — Die Passivbildung des Grundstammes im Semitischen. Eine sprachwissenschaftliche Untersuchung, par PORATH (E.)..... 99
MARMORSTEIN (A.). — Fragments from the Cairo Genizah in the Freer collection, par GOTTHEIL (Richard) et WORRELL (W. H) 101
GINSBURG (Michel S.). — Sobranie troudow po woprosou o ewreiskom elemente, par BARAZ (M. G.)..... 106
WEILL (Julien). — Masoreten des Westens, par KAHLE (Paul).... 109
Additions et Rectifications..... 112

PRIX DE L'ABONNEMENT A LA *REVUE DES ÉTUDES JUIVES*

FRANCE		ÉTRANGER	
Un an	50 fr.	Un an	70 fr.
Prix du numéro .	15 »	Prix du numéro .	20 »

Tarifs des annonces : 30 francs par page. Pour traiter, s'adresser à l'Imprimerie H. Elias, 226, rue Saint Denis, Paris, et à la librairie Durlacher, 142, rue du Faubourg-Saint-Denis, Paris.

PARIS. — IMPRIMERIE H. ELIAS, 226, RUE ST-DENIS — R. C. N° 4855

Digitized by Google

REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

PUBLICATION TRIMESTRIELLE

DE LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES

TOME LXXXV

N° 170

1er AVRIL 1928

SEP 14 1928

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

PARIS

A LA LIBRAIRIE DURLACHER

142, RUE DU FAUBOURG-SAINT-DENIS

Toutes les communications concernant la *Rédaction* et l'*Administration* doivent être adressées à la *Société des Études Juives*, 17, rue Saint-Georges, Paris.

Digitized by Google

La Société des Études Juives, *voulant assurer aux Rédacteurs de la* Revue *une pleine liberté scientifique, déclare qu'elle n'accepte point la responsabilité des articles publiés et qu'elle la laisse tout entière aux auteurs.*

Pour éviter les frais de recouvrement, nous serions très obligés aux membres de la Société de vouloir bien acquitter le montant de leur abonnement pour 1928 (France 50 fr.; étranger 70 fr.) par mandat-poste ou chèque adressé au trésorier, 17, rue St-Georges, Paris (IXe).

Avis. — La Société serait très reconnaissante aux abonnés qui ne tiennent pas à conserver les numéros antérieurs de la Revue de vouloir bien lui céder les fascicules portant les numéros 2, 50 à 54, 94, 120, 122, 126, 137-138, 150 à 162.

Digitized by Google

RÉCITS ET PERSONNAGES BIBLIQUES

DANS LA LÉGENDE MAHOMÉTANE [1]

Une touchante légende arabe raconte que Hàtim Tayy, type splendide de la générosité chevaleresque, manifestait ses vertus même après sa mort, recommandant à son fils, dans la vision d'un songe, de pourvoir aux besoins du roi de Himyâr, qui, descendu près du tombeau de Hàtim, avait invoqué son hospitalité. Ce miracle se renouvelle. Décédé le 7 janvier 1924, René Basset n'a pas cessé de répondre aux désirs de ceux qui attendaient de lui des informations. De son vivant n'était paru que le premier volume de son admirable recueil; aujourd'hui le chiffre de mille et un des récits promis est déjà bien dépassé et l'œuvre se continue toujours.

C'est justement le troisième volume, récemment paru et consacré aux légendes religieuses, qui touche le plus près au domaine de la *Revue des Etudes juives*. R. Basset manifestait un vif intérêt pour cette Revue [2]. Il avait même l'intention d'y publier des notes comparatives sur les contes hébreux édités par M. Israël Lévi (*R. E. J.*, 1903, XLVII, 205). Son œuvre offre maint rapport avec la Bible et avec l'aggada. La première partie du présent volume est entièrement consacrée aux légendes mahométanes sur la

1. D'après le récent volume de René Basset, *Mille et un Contes, Récits et Légendes arabes*. Tome III. *Légendes religieuses*. Paris, Librairie orientale et américaine Maisonneuve Frères, 1927; in-8° de 629 p.

2. C'est à la *Revue* que je dois moi-même mes relations avec R. Basset. Un jour que je lui demandais des renseignements, inconnu de lui, il me répondit qu'il me connaissait bien par la Revue, comme auteur d'un travail sur « les Sept Dormants ». Quand parut l'article sur « le Compagnon au paradis », R. Basset me fit parvenir une série de notes précieuses dont je profitai dans une étude sur הקב"ה לבא בני *Hebrew Union College Annual*, IV, 380-390, et que j'ai le plaisir de retrouver maintenant dans ce volume des *Légendes religieuses*, III, 83-85.

Digitized by Google

création du monde, sur les héros bibliques : Adam, Caïn, Abel, Seth, Noé, Abraham, Nemrod, Ismaël, Joseph, Aron, David, Salomon, Moïse, Job, Jérémie, Nabuchodonosor, Jonas, Daniel, Ezra.

Déjà Mahomet n'a cessé de témoigner un intérêt extrêmement vif pour les récits bibliques, qu'il ne connaissait pas d'ailleurs dans leur forme originale, mais développés, altérés par la légende postérieure, tels qu'ils circulaient chez les Juifs et les Chrétiens, dont il tenait ses informations. Il avait une prédilection pour Abraham qu'il estimait n'être ni Juif ni Chrétien, mais Mouslim, ayant fondé la religion d'Ibrahim, renouvelée par Mahomet lui-même ; il affectionnait le personnage de Joseph, dont l'histoire, à ses yeux, était la plus belle de toutes. Salomon étant admiré comme maître des démons, toute l'imagination des contes concourait à illustrer sa légende. Ezra doit son importance pour la légende islamique au verset étrange du Qorân (IX, 30) : les Juifs disent : Ouzayr est le fils de Dieu, les Chrétiens disent : le Christ est le fils de Dieu. Casanova (*Journal Asiatique*, 1924, 356-360) a nié l'identité de 'Ouzayr avec Ezra et y voit plutôt Azael, l'ange déchu. Mais il est hors de doute que la tradition mahométane identifie toujours 'Ouzayr avec Ezra.

Les légendes d'Abraham, Joseph, Salomon, Ezra se trouvent plus richement développées dans l'Islam que dans l'aggada. Mais les autres personnages des récits bibliques ne sont pas non plus négligés : Adam, Caïn, Abel, Hénoch (Idrîs), Noé, Sem, Cham, Jafet, Lot, Isaac, Ismaël, Jacob, Moïse, Aron, Saul (Tâloût), David, Jérémie, Daniel, Job, Ezra. Ces personnages avec leurs récits reviennent chez les historiographes (Tabari, Ibn Al-Athîr, Ya'qoubi), dans les commentaires du Qorân (Tabari, Zamhshârî, Beydhavi), dans les recueils de légendes (Tha'labi, Al-Kissai). D'ordinaire une certaine forme typique s'est développée et est devenue presque canonique. Les *Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde* de M. Grünbaum nous offrent un recueil fort précieux de ces légendes canoniques, avec leurs variantes. Au contraire, R. Basset, « choisissant dans le vaste domaine de la littérature arabe », présente mainte légende traditionnelle, mais semble préférer encore les légendes particulières, même étranges. Analysant cette partie de son œuvre, nous allons traiter d'abord des légendes traditionnelles, puis des légendes particulières, — tout en convenant que la ligne de démarcation est assez flottante.

Digitized by Google

1. Légendes bibliques traditionnelles.

I. *Adam.*

Le fruit interdit dont Adam a mangé, c'est le froment. Avant le péché, le froment poussait sur le plus bel arbre du Paradis, le grain de blé était de la grosseur d'un œuf d'autruche. C'est par suite du péché qu'il diminue. Gabriel apporte à Adam un sac de froment : voilà ce qui t'a chassé de l'Eden (R. Basset, III, 16). — Déjà R. Méir était d'avis que le fruit funeste était le froment. (*Ber. R.*, XV, 7, Theodor, p. 139, note les parallèles : *Ber.*, 40 *a*, *Sanh.*, 70 *a*, *Pes.*, éd. Buber, 142 *a*, *Pes. R.*, XLII. Cf. Dähnhardt, *Natursagen*, I, 196, 197, 206-208). — Dans une autre légende arabe Adam emporte du Paradis 30 tiges d'arbres : 10 de fruits à écorce, 10 de fruits à noyaux, 10 sans écorce ni noyau, — distinction qui est pareillement faite dans l'*Alphabeta de Ben Sira* et traitée par Imm. Löw, *Aramäische Pflanzennamen* (préface).

Lorsqu'Adam sème, aussitôt la semence pousse et donne du grain le même jour. Instruit par Gabriel, Adam moissonna, battit le grain, le vanna en l'air, le moulut... (Basset, III, 17). Rapprochons-en l'aggada profondément pieuse de Ben Zoma : il rend grâce à Dieu de trouver son pain fait, tandis que le pauvre Adam, que de peine devait-il se donner jusqu'à ce qu'il trouvât une bouchée à manger : il dut labourer, semer, moissonner, faire des gerbes, battre le blé, vanner, moudre, pétrir, cuire (Tos. *Ber.*, VII, (VI), 2 ; j. *Ber.*, 13 *c*, *Ber.*, 58 *a*).

A l'origine mille ans de vie étaient accordés à Adam. Mais quand Dieu lui montra sa descendance et qu'il vit David entouré de lumière, il lui céda 40 ans des siens pour compléter les 60 ans de David jusqu'à cent (B., III, 18). — L'idée que Dieu fait défiler toutes les générations à venir devant Adam, ou bien devant Moïse, vient de l'aggada (v. Bacher, *Ag. Pal. Am.*, II, 352). Au contraire, l'idée que les années retranchées de la vie d'Adam sont ajoutées à celles de David me semble d'origine mahométane, puisqu'elle ne se retrouve que dans les œuvres aggadiques qui présentent déjà les traces de l'influence mahométane, dans le *Pirqé R. Eliézer*, XIX, et dans *Bem. R.*, XIV, où, plus conformément à la Bible, 70 ans sont cédés à David (cf. Grünbaum, *Neue Beiträge*, p. 63).

Digitized by Google

2. *Caïn et Abel.*

Ne sachant que faire du cadavre d'Abel tué, Caïn aperçoit un corbeau en enterrant un autre. Il apprend de lui la sépulture (B., III, 20). — Voilà de nouveau un trait qui, de la légende islamique, a passé dans l'aggada ultérieure, dans les *Pirqé R. Eliézer*, XXI, et dans le *Midrasch Haggadol*, p. 116 (cf. Aptowitzer, *Kain und Abel*, p. 52-55).

3. *Noé.*

A cause de sa piété Noé est poursuivi et maltraité par son peuple. Désespérant de les convertir et assuré qu'aucun croyant ne pouvait naître de cette génération, Noé la maudit. Dieu lui enjoint de construire un vaisseau. « Qu'est-ce qu'un vaisseau? » demande Noé. « Une maison de bois qui courra sur la surface de l'eau ». — « Où est l'eau? » — « Je puis tout ce que je veux ». Noé plante des arbres. Gabriel lui apprend à construire le vaisseau. Son peuple se moque du prophète devenu charpentier. Dieu hâte la construction pour châtier les mécréants (B., III, 21-23).

Parmi les animaux entrés dans l'arche de Noé, la trève de Dieu est établie (III, 26). Le dernier animal qui y entre est l'âne. Iblis s'accroche à sa queue. Noé s'écrie impatiemment : « entre, quand le diable serait avec toi ». C'est ainsi qu'Iblis fut aussi introduit dans l'arche (III, 29).

La légende de Noé et de la vigne est populaire dans l'islam, parce qu'elle sert à interdire le vin. R. Basset présente la variante dans laquelle Iblis immole sur la vigne sept animaux. Voilà pourquoi celui qui boit du vin est d'abord brave comme le lion, fort comme l'ours, puis colère comme la panthère, impudique comme le chacal, batailleur comme le chien, flatteur comme le renard, criard comme le coq. Le vin fut défendu au peuple de Noé (Basset, III, 31). — M. Grünbaum a montré ce type de la légende dans le *Tanhouma* (postérieur) et dans le *Schalschelet Hakkabbala* (Grünbaum, *Gesammelte Aufsätze zur Sprach- und Sagenkunde*, 435-441). Buber croit que le *Tanhouma* a emprunté cette légende au Midr. *Abkir* (éd. Buber, Vienne, 1883, p. 5), où Perles déjà l'a signalée (*Zur rabbinischen Sprach-und Sagenkunde*, 46, 47). L'ancienne aggada ne connaît pas cette légende; à ce qu'il semble, elle n'est pas d'origine juive ; la tendance est isla-

Digitized by Google

mique, mais elle est aussi fort répandue dans l'Europe chrétienne (voir les variantes réunies en abondance par Dähnhardt, *Natursagen*, I, 298-314).

Dans la légende mahométane, Noé, remplaçant Matusalem, passe pour le modèle de la longévité (Goldziher, *Abhandlungen zur arabischen Philologie*, II, LXXXIX). L'ange de la mort lui demande: « O toi, le prophète qui a vécu le plus longtemps, comment as-tu trouvé le monde et ses plaisirs? » C'est comme une maison à deux portes, on entre par l'une et sort par l'autre (B., III, 34). — Outre les parallèles réunis par Basset, cette légende se trouve aussi chez Ibn Al-Athir, chez Tha'labi, chez Al-Kissai (éd. Eisenberg, p. 100).

4. *Abraham.*

Les astrologues de Nemrod prédisent qu'un enfant funeste va naître, Nemrod fait mettre à mort tout enfant mâle. Mais la mère d'Abraham, Anina ou Abyoûna, réussit à cacher son fils (Basset, III, 41). Lorsque Abraham eut brisé les idoles de son peuple, il fut condamné à périr sur le bûcher. Le feu brûlait si fort qu'il consumait les oiseaux dans l'air. Il fallut construire une machine pour jeter Abraham dans le brasier. Dieu rend le feu frais et inoffensif à Abraham. Une source d'eau douce jaillit près de lui (B., III, 42-43, voir aussi *Abraham in der mohammedanischen Legende*, dans *Encyclopaedia Judaica*, I, 394-400).

Abraham devient l'ami de Dieu. R. Basset (III, 48) montre que cette qualification ordinaire d'Abraham chez les Mahométans est antérieure à l'Islam. Aux données signalées par lui ajoutons encore II, Chron., xx, 7, ותתנה לזרע אברהם אהבך לעולם.

Dieu promet à Abraham de ne pas lui prendre la vie avant que lui-même n'ait sollicité sa mort. C'est pourquoi quand l'heure d'Abraham arrive, Dieu lui envoie l'ange de la mort sous la forme d'un vieillard décrépit. Abraham l'accueille avec une extrême hospitalité et lui présente de la nourriture. Le vieillard prend une bouchée, mais, au lieu de l'introduire dans la bouche, il la met une fois dans son œil, une fois dans son oreille. Abraham préfère la mort à pareille décrépitude, l'ange de la mort l'emporte (Basset, III, 49-50).

Digitized by Google

5. *Nemrod.*

Ayant échoué dans sa lutte contre Abraham, Nemrod prend la résolution de combattre le Dieu d'Abraham dans son ciel même. Il monte dans une caisse enlevée par des vautours. Se croyant à proximité du ciel, Nemrod y décoche trois flèches ; Dieu ordonne à Gabriel de les lui renvoyer après les avoir trempées de sang. Alors Nemrod se vante d'avoir tué le Dieu d'Abraham (B., III, 529). Quand Nemrod est redescendu sur la terre, Dieu envoie les moustiques contre son armée. Un moustique entre dans ses narines, monte jusqu'à son cerveau, le tourmente au point qu'il se heurte la tête contre terre et qu'il tient pour le plus cher des hommes celui qui lui frappait la tête. C'est ainsi que Nemrod périt (B. III, 46).

Parmi tant de notes remarquables, R. Basset a consacré peut-être la plus admirable à la flèche de Nemrod, réunissant et complétant les recherches de Darmesteter, Gaidoz, Isr. Lévi, Lefébure. Ajoutons que le récit de la flèche de Nemrod se trouve aussi chez Al-Kissai (éd. Eisenberg, I, 140) et dans l'introduction du roman d'Antar. Pour le moustique il faut relever que la légende arabe fait ainsi mourir Nabuchodonosor aussi, de même que la légende juive Titus (Grünbaum, *Neue Beiträge*, 52, 97, 98; Heller dans *R. E. J.*, XLIX, 1904, 212).

6. *Ismaël.*

Ismaël avait épousé d'abord une Amalécite. Un jour, Abraham vient visiter son fils. Ismaël est à la chasse et au pâturage. Sa femme amalécite ne rend pas même son salut à Abraham. Abraham mande à Ismaël de changer le seuil de sa maison. Ismaël comprend le message, répudie sa femme et en prend une autre, une Djorhomite. Abraham revient, ayant juré à Sara qu'arrivé au but de son voyage il ne mettrait pas pied à terre. La Djorhomite lui fait un accueil gracieux, lui présente du lait, du gibier, lui peigne les cheveux et le parfume. Abraham laisse à son fils le message de garder le seuil de sa maison, il ne saurait en trouver un meilleur (Basset, III, 47-48). Ajoutons que cette légende a plusieurs fois passé dans l'Aggada ultérieure : dans le Targoum Pseudo-Jonathan (Gen., xx, 21), où les deux

Digitized by Google

femmes s'appellent Ayischa et Fatima, dans les *Pirqé R. Eliézer* (xxx), dans le *Séfer Hayyaschar*, dans le *Midrasch Haggadol* et avec la même version dans les *Exempla* de Gaster, N° 271. V. Grünbaum, *Neue Beiträge*, 104; Heller dans *M. G. W. J.*, 1925, LXIX, 47-50.

7. *Joseph.*

Zolaïkha, refusée par Joseph et grondée par son propre mari Alfain (Putiphar), est encore blâmée par les femmes. C'est pourquoi, afin de les confondre, elle les invite. Quand elles sont en train de découper les oranges, Zolaïkha fait entrer Joseph. Eblouies par sa beauté, au lieu des oranges elles se coupent les doigts (III, 56-59). Après la mort de son mari, Zolaïkha fait pénitence, est rajeunie par Dieu et épousée par Joseph; elle devient mère d'Ephraïm et de Manassé (III, 55-59). Parmi les sources juives, c'est le Midr. *Tanhouma* ad Gen., xxxiii, 10, et le *Séfer hayyaschar* qui connaissent l'histoire de Zolaïkha. Schâhin, le poète persan juif, suit l'épopée de Firdousi (Bacher, *Zwei jüdisch-persische Dichter*, I, 117-124.)

Putiphar s'appelle dans le Qorân déjà Al-'Aziz. R. Basset (III, 58-64) note les altérations suivantes de פוטיפר: Atfaïn, Qitfîr, Ozhaïfîr, Qaftir. Ajoutons encore: Itfîr (Tabari, Thalabi), Qittîn, Qittifîn, Kâtifâr (Al-Kissai), v. encore l'article Kitfîr dans l'*Encyclopédie de l'Islam*.

Quand les Israélites partirent d'Egypte, ils s'égarèrent dans l'obscurité, parce qu'ils n'avaient pas transporté avec eux les ossements de Joseph. Moïse cherche en vain le cercueil. Enfin une vieille Israélite le lui indique à condition qu'elle partagera le Paradis avec Moïse. Elle retire du Nil le corps de Joseph dans une caisse de marbre. Alors la lumière reparaît (B., III, 67). La vieille femme des Israélites n'est autre que Sérach fille d'Ascher de l'aggada, fort connue tant dans le midrasch que dans la légende mahométane. V. sur ce sujet Heller, dans *M. G. W. J.*, 1926, LXX, 271-278. Nous allons voir comment le motif du cercueil flottant a été emprunté pour les funérailles de Daniel.

8. *Moïse.*

La légende de Moïse n'égale pas en popularité celle d'Abraham et de Joseph; elle n'a pas atteint la forme typique, et se compose

Digitized by Google

plutôt de traits accidentels. — Pourtant pour le veau d'or, une tradition mahométane s'est développée: c'est un Samaritain qui construit l'image d'un veau sur lequel il jette de la poussière qu'il a prise sous les pas du cheval de Gabriel. Le veau se met à mugir (Qorân, VII, 146), les Banou Israël croient qu'il parle. L'impatience du peuple s'explique parce que Dieu prolonge de dix nuits le séjour de Moïse fixé d'abord à trente nuits (B., III, 79). — Pour la légende de Samiri, v. Heller, *M. G. W. J.*, 1925, LXIX, 52-54, l'article Samirî dans l'*Encyclopédie de l'Islam*.

Déjà le Qorân (XVIII, 59-81) rattache la légende principale de la révélation à Moïse, mais les formes que cette légende revêt dans le recueil de Basset, loin d'être canoniques, semblent tout-à-fait particulières.

9. *Aaron.*

Moïse appelle Pharaon à la vraie foi. Aaron s'attache à Moïse. Pharaon ordonne de dépouiller Aaron de ses vêtements. Sur le champ Gabriel descend, apporte du Paradis une tunique, en revêt Aaron. Sur ce vêtement étaient douze morceaux d'étoffe de couleurs différentes et chacune portait le nom d'une des tribus d'Israël (B., III, 87).

C'est une altération du חשן משפט avec ses douze pierres symbolisant les douze tribus (Exode, XXVIII, 15-21, XXXIX, 10-14).

10. *David.*

Pour se nourrir du produit de son travail, David devient forgeron (Basset, III, 89, Grünbaum, *Neue Beiträge*, 191, 192, 200). La tradition mahométane célèbre David comme forgeron d'armes. Horowitz (*Koranische Untersuchungen*, 109) est disposé à croire que probablement un Juif arabe nommé Davoûd se distinguait comme fabricant d'armes et que plus tard son souvenir se confondit avec celui du roi biblique.

Célèbre comme forgeron, David est plus célèbre encore comme musicien. Dès qu'il récitait les Psaumes, derrière lui se rangeaient les docteurs, les gens, les génies, les démons; les animaux sauvages, les bêtes féroces s'approchaient en allongeant le cou; les oiseaux lui donnaient de l'ombre à l'heure chaude de la journée;

Digitized by Google

l'eau courante s'arrêtait; le vent s'apaisait; les flûtes, les luths et les harpes s'harmonisaient avec sa voix (B., III, 94). Le David de cette description profondément poétique rappelle Orphée domptant les bêtes ou plutôt encore le Horand de l'épopée de Guruan.

11. *Salomon.*

Salomon se distingue par la sagacité de ses jugements. Il commence par corriger les erreurs judiciaires de son père David. La légende islamique allègue un exemple typique fondé sur Qorân, XXI, 78, 79. Un homme faisant entrer de nuit son troupeau dans le champ de son voisin y commet des dégâts. David décide que le troupeau appartient au maître du champ. Salomon le corrige: le propriétaire du champ gardera les troupeaux jusqu'à ce qu'il ait réparé les dégâts moyennant le prix du lait et des agneaux à naître, puis il rendra les moutons à leur maître (III, 105) [1]. — Salomon manifeste sa sagacité quand il doit découvrir un voleur d'oies. Il réunit les fidèles dans la mosquée, leur adresse une exhortation. Tout-à-coup il s'interrompt : « L'un de vous a volé les oies de son voisin, puis il est entré à la mosquée avec une plume sur la tête. » Aussitôt le coupable se frotte la tête et Salomon de s'écrier: voilà le voleur (III, 103). — Basset cite une série de parallèles curieux, v. encore Rescher dans *Der Islam*, 1925, p. 392, Heller, *M. G. W. J.*, 1926, 485.

Basset réunit encore heureusement les traits essentiels de la légende de la Reine de Saba. La huppe de Salomon se laisse entraîner par la huppe de Yemen à aller contempler la splendeur de la Reine de Saba. Elle en avertit Salomon. Salomon enjoint à la Reine et à son peuple de venir à lui comme musulmans. La Reine met Salomon à l'épreuve, lui demande s'il est prophète ou simple roi: se contente-t-il de cadeaux, il n'est qu'un roi, s'il insiste sur la conversion, il est prophète. Il y insiste. La Reine, pour éprouver la sagacité de Salomon, lui envoie des jeunes garçons habillés en filles, auxquels elle ordonne d'employer un

1. Signalons ici une faute de mémoire. R. Basset cite (p. 106) les *Neue Beiträge* de Grünbaum, en les attribuant à Neubauer; de même il cite (p. 177) Wüstenfeld, *Biblische Legende*, au lieu de Weil. Relevons encore Hanina ben Dosa *Taanit*, 246 (p. 490) où il faut lire Hanina ben Dôsa, *Taanit*, 24 *b*.

Digitized by Google

langage féminin, et, d'autre part, des jeunes filles habillées en garçons auxquelles elle ordonne de se servir de termes rudes. Vain subterfuge ! A leur manière de se laver, Salomon distingue les garçons des filles. La Reine fait garder son trône au fond de sept chambres, rentrant l'une dans l'autre. C'est aussi en pure perte : les a'frîtes (djinns) rivalisent à qui apportera plus vite le trône ; l'un deux y parvient avant que Salomon se soit levé de sa place, l'autre avant qu'il ait cligné de l'œil [1]. Avant que la Reine soit arrivée, les anges de Dieu ont déjà apporté le trône. Les démons craignent que Salomon n'épouse la Reine et ne lègue à sa postérité son pouvoir sur les démons. Pour dégoûter Salomon de la Reine, ils imaginent de dire qu'elle a des pieds comme des sabots d'âne. Salomon construit un salon de cristal ; croyant que c'est de l'eau, la Reine, pour ne pas se mouiller, découvre ses pieds. La calomnie des démons se trouve confondue. La Reine embrasse l'islam. Salomon l'épouse (B., III, 107-128).

12. *Ebedmélech-Abimélech.*

Le premier qui entrera au Paradis le jour de la résurrection sera un esclave noir. Voici pourquoi : Dieu avait envoyé un prophète aux habitants d'une ville, mais seul cet esclave crut en lui. Les habitants maltraitèrent le prophète, le jetèrent dans un puits. L'esclave, en secret, lui descendit la nourriture et la boisson qu'il avait achetées sur le gain de son travail. Un jour, en train de travailler, il est accablé de sommeil. Il dort sept ans et encore sept ans. Eveillé, il se met à chercher le prophète, mais celui-ci est déjà délivré (Basset, III, 245). Basset relève l'analogie de cette légende avec celle de Jérémie et Abimélek. En effet, le nègre compatissant, c'est Ebedmélek, le prophète, c'est Jérémie, la ville rebelle, c'est Jérusalem. L'Ebedmélek historique avait tiré Jérémie du bourbier (Jér., XXXVIII, 7-13). Abimélek offre encore un trait du roi Sédécias qui, en secret, avait nourri le prophète (XXXVII, 21). Le sommeil prolongé d'Abimélek est raconté dans les *Paralipomena Jeremiae*, où, après avoir dormi 70 ans, il

1. Un fragment du Faust populaire traité dans la 17e lettre littéraire de Lessing fait aussi rivaliser de vitesse les diables (qui s'offrent à Faust) : celui-là finit par l'emporter qui est rapide comme la transition du bien au mal.

Digitized by Google

apprend que Jérémie et Baruch sont en Babylonie. — Abimélek et Ezra sont les célèbres dormeurs de la légende mahométane (Cf. *R. E. J.*, 1904, XLIX, 204, 205, 209-213).

13. *Ezra.*

Passant près d'une ville ruinée, Ezra s'étonne: « Comment Dieu fera-t-il revivre cette ville qu'il a anéantie il y a cent ans? » Alors Dieu le fait dormir cent ans. Eveillé et voyant que ni sa nourriture ni sa boisson ne sont gâtées, il croit n'avoir dormi qu'un jour. Mais Dieu lui montre les os de son âne réduits en poussière. Par un miracle les membres de l'âne se rassemblent, se soudent, se revêtent de chair, de peau, de veines, d'articulations et d'os. L'âne ressuscité broute la verdure (III, 123, 124). C'est le verset du Qorân, II, 261, qui est appliqué à 'Ouzayr et plus souvent à Jérémie. Ajoutons la suite de la légende: 'Ouzayr ressuscité renouvelle la Tora. Voilà qui rappelle l'apocryphe 4e Ezra, où Ezra restitue les saintes Ecritures détruites par la colère divine. V. Heller dans *R. E. J.*, XLIX (1904), 207-213.

14. *Job.*

Un des rois d'Israël était injuste envers ses sujets. Les autres prophètes le reprochent au roi, Job se tait par intérêt. C'est pourquoi Dieu accorde à Iblis pouvoir sur Job. Iblis déchaîne les satans: les uns jettent les troupeaux de Job dans la mer, les autres brûlent ses moissons et ses jardins; d'autres encore font trembler les maisons où demeurent ses treize enfants; ils périssent tous. Molesté par Iblis, Job prie: « Louange à Dieu qui m'avait donné tout cela et qui l'a reçu de moi ». Alors Iblis réclame encore le pouvoir sur le corps de Job: la chair de Job tombe, ses entrailles apparaissent. Iblis déguisé lui apporte une brebis: s'il l'égorge au nom du donateur, il sera guéri. La femme de Job appuie la demande du démon déguisé. Job la chasse et tient ferme. Enfin Dieu a pitié de lui, lui ramène sa famille et une

Digitized by Google

autre semblable (B., III, 119-121). C'est le récit biblique élargi. L'introduction, montrant Job puni parce qu'il s'était tu devant l'injustice royale, rappelle l'aggada dans laquelle Pharaon consulte Bi.eam, Job et Jéthro sur les mesures à prendre contre les Israélites : בלעם שיעץ בהרג, איוב ששתק ביסורין, ויתרו שברח זכו בניו לישב בלשכת הגזית (*Sota*, 11 *a*; *Sanh.*, 106 *a*). Bileam, qui avait conseillé d'exterminer les Israélites, le paya de sa vie, Job qui s'était tu fut condamné à des supplices, les descendants de Jéthro, qui s'était enfui, furent admis dans le sanctuaire.

II. Légendes particulières.

Déjà les légendes traitées jusqu'ici présentent maint trait peu connu : tel l'égarement des Israélites dans les ténèbres à cause des os de Joseph oubliés en Egypte ; tel David enchantant les bêtes féroces, arrêtant le cours des fleuves ; tel le nègre compatissant ; tel Job éprouvé à cause de sa condescendance devant la tyrannie. Mais R. Basset nous offre encore une série de légendes singulières en tous leurs traits, parfois bizarres.

1. *Adam*.

Adam, Eve, le serpent, le paon et Iblis sont chassés du Paradis par des portes différentes. C'est pourquoi leurs pleurs donnent naissance à des êtres divers. Adam sort par la porte du repentir : de ses larmes la terre produit la giroflée, la mer les poissons. Eve sort par la porte de la miséricorde : de ses larmes la terre produit le henné, la mer les perles. Le serpent sort par la porte du dépit : de ses larmes la terre produit le scorpion, la mer le cancre. Des larmes versées par le paon naissent sur terre la punaise, dans la mer la sangsue. Iblis sort par la porte de la colère de Dieu : de ses pleurs la terre produit les épines, la mer le crocodile (III, 13). C'est l'ensemble des personnages mêlés au premier péché, grossi d'Iblis et du paon. Dans la légende mahométane Iblis, banni du Paradis, se met à guetter les habitants heureux. Un jour, le paon, roi des oiseaux, fait un vol hors du

Digitized by Google

Paradis. Iblis fait semblant de l'admirer et de regretter que pareille beauté doive périr; il s'offre à lui montrer le chemin vers l'arbre de la vie. Le paon envoie chez lui le serpent, jusqu'alors roi des animaux. Iblis se cache entre les dents du serpent et est ainsi introduit dans le Paradis (V. sur le paon Dähnhardt, *Natursagen*, I, 196, 197, 206-208).

Beaucoup plus tard Iblis souhaite de se réconcilier avec Dieu. Il demande à Moïse d'intercéder pour lui auprès de Dieu. Dieu exige d'Iblis, comme preuve de repentir, qu'il aille se prosterner devant le tombeau d'Adam. Mais Iblis s'obstine : « Je ne me suis pas prosterné devant lui quand il était vivant, comment le ferais-je maintenant qu'il est mort? » (Basset, III, 73)? — C'est un motif familier à la légende mahométane — dès le Qorân — qu'Iblis n'a pas voulu rendre hommage à Adam quand celui-ci fut créé; notre variante fait persister Iblis dans cette opiniâtreté même au temps de Moïse.

Quelques légendes étiologiques aussi s'attachent à Adam. Pourquoi la fête *'id* (= retour) fut-elle instituée? Parce qu'Adam, faisant pénitence, retourna dans le Paradis (III, 14). Pourquoi le lion baisse-t-il la tête? C'est qu'après avoir mangé un fils d'Eve, il l'injuria encore (III, 19). — Pourquoi les animaux ne parlent-ils pas? Afin qu'ils ne puissent plus reprocher à Adam sa désobéissance (III, 15).

2. *Seth.*

Malade à l'article de la mort, Adam désire manger encore une fois des fruits du Paradis. Seth par sa prière fait descendre une houri avec un plateau rempli de ces fruits. Seth épouse la houri : c'est la première femme qui ait parlé arabe (B., III, 35).

3. *Noé.*

Noé eut quatre fils : Sem, Cham, Japhet et Yoktan. Quand il appela ses descendants pour les bénir, des enfants de Sem seul Arphaxad répondit, parmi les enfants de Cham le seul Miçr (Miçrayim), parmi les enfants de Jafeth personne. C'est pourquoi Noé accorda à la maison d'Arphaxad la royauté et la prophétie, à Miçr la terre bénie d'Egypte avec le fleuve le plus bienfaisant

Digitized by Google

du monde. Les descendants de Jafeth devinrent les pires créatures du monde (B., III, 29, 30). — La tradition la plus répandue suit plus fidèlement la Bible: Noé bénit Sem et Jafeth, Sem obtient la prophétie, Jafeth la royauté, le dévergondé Cham doit devenir esclave de ses frères. Dans les Annales de Tabari, (éd. de Goeje, I, 223), une variante fait aussi maudire Jafeth, afin que ses descendants soient déformés et qu'aucun bien ne provienne d'eux. La légende offerte par Basset présente une variante égyptienne tendancieuse.

A Noé aussi se rattachent plusieurs légendes étiologiques (V. Dähnhardt, *Natursagen*, I, 267-283). Noé le premier prit un chien de garde; le chien devait effrayer les gens qui, pendant la nuit, venaient détruire ce que Noé avait construit pendant la journée (B., III, 24). Dieu a donné à la fièvre pouvoir sur le lion. C'était pour mettre la paix dans l'arche. Mais il y avait encore les souris qui gâtaient la nourriture, la boisson. Dieu fait éternuer le lion, le chat naît, les souris se cachent (B., III, 27). — — Dähnhardt (I, 271, 272) montre les variantes de cette légende chez Methodius, les Votyaks et Hans Sachs.

4. *Abraham.*

Abraham parcourant la terre pour regarder les merveilles de Dieu rencontre un esclave noir qui gardait un troupeau. Il lui demande à boire. L'esclave adjure un rocher par l'ami du miséricordieux; « le rocher » fait jaillir l'eau; il avait appris que Dieu s'était choisi un ami parmi les prophètes; tout ce que lui (l'esclave) demande au nom de cet ami lui est accordé. Abraham se présente comme cet ami. Aussitôt une colonne de lumière descendant du Ciel ravit l'esclave (B., III, 45).

5. *Joseph.*

A côté du « plus beau récit » raconté dans la Sourate de Youssouf (XIIe sourate) et à côté des développements traditionnels de ce récit, beaucoup d'autres éléments encore se rattachent à Joseph et maint trait délicat. Maître des trésors de la terre, Joseph ne mange que du pain d'orge pour ne pas oublier celui qui a faim (B., III, 53). Joseph redoute d'être aimé. « Je n'ai pas

Digitized by Google

besoin qu'on m'aime. Mon père m'a aimé et j'ai été jeté à cause de cela dans une citerne; la femme de Putiphar m'a aimé et j'ai été emprisonné à cause d'elle plusieurs années » (III, 60). Joseph envoie d'Egypte sa tunique à son père; elle avait été la cause initiale de son chagrin quand on la lui avait apportée teinte de sang, Joseph voulut qu'elle fût la cause de sa joie comme elle l'avait été de sa peine (B., III, 52).

6. *Pharaon.*

Le Pharaon de Joseph et le Pharaon de Moïse ne sont pas nettement distingués, c'est pourquoi Fira'oun paraît tantôt généreux, tantôt orgueilleux, tantôt féroce. — Pharaon charge Haman de creuser le canal de Sardous. Richement payé par les habitants, Haman fait passer le canal près de leurs bourgades: il n'existe pas en Egypte de canal qui ait plus de détours. Mais Pharaon, roi clément, restitue aux bourgades ce qu'elles ont payé (B., III, 61). Dans le Qorân, Haman (confondu probablement avec le Bileam de l'aggada) figure toujours près de Pharaon, comme son conseiller, son vizir.

Séduit par Haman, Pharaon se fait adorer (B., III, 54). Déjà dans le Qorân (XL, 38, 39), Pharaon engage Haman à construire un palais pour qu'il puisse atteindre les hauteurs du ciel. Quand Pharaon prétend à la divinité, Iblis s'avoue surpassé en témérité par Pharaon (B., III, 47). Par ce trait la légende de Pharaon touche à celle de Nemrod, qui lui aussi se fait adorer.

Mais Pharaon va encore plus loin. La coiffeuse de la fille de Pharaon, un jour que le peigne lui échappe, s'écrie: « Au nom de Dieu ! » Pharaon la gronde : As-tu un autre seigneur que moi? — Oui, répondit-elle, Dieu est mon seigneur et le tien. Il commanda une vache d'airain, la fit chauffer, puis il ordonna de l'y jeter, elle et ses enfants. On les amena un à un devant elle, jusqu'à ce qu'on arrivât à un tout jeune qui était à la mamelle. Elle subit son sort avec peine, mais l'enfant lui dit: Ma mère, sois ferme, le châtiment de ce monde est plus aisé à supporter que celui de l'autre vie. Elle se montra énergique (B., III, 55). Pharaon se fait donc adorer comme Nemrod. La vache d'airain rappelle le taureau de Phalaris. Bacher a montré comment ce trait a été introduit dans la légende de Manassé (*R. E. J.*, 1902,

Digitized by Google

XLV, 291-295. Cf. encore Kautzsch, *Apokryphen und Pseudepigraphen*, II, 437, note a; John Koch, *Die Siebenschläferlegende*, Leipzig 1883, 79, 146). Pour le fond de la légende R. Basset a raison de renvoyer à la mère des Macchabées et à ses fils mis à mort, — légende familière à l'aggada aussi. V. sur ce sujet la belle conférence de Bacher dans *Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur*, 1901, IV, 70-85.

6. *Moïse.*

La légende de Moïse abonde en traits peu canoniques et peu connus.

Moïse se distingue par sa compassion pour les créatures, ce que Dieu veut montrer aux anges. Il envoie Michel sous la forme d'un petit moineau et Gabriel sous celle d'un épervier qui le poursuit. Le moineau demande la protection de Moïse, l'épervier réclame sa proie. « J'apaiserai ta faim avec ma chair » dit Moïse. — Je n'en mangerai que de ta cuisse. — Soit. — Je n'en mangerai que de ton bras. — Soit. — Je n'en mangerai que de tes yeux. — Soit. — Gloire à toi, interlocuteur de Dieu! Je suis Gabriel et cet oiseau est Michel. Dieu nous a envoyés pour montrer aux anges ta compassion (B., III, 77). La note fort substantielle de Basset rappelle l'origine bouddhique de cette légende. Notons encore que c'est aussi un élément de conte que le héros nourrit de sa propre chair l'oiseau miraculeux qui le porte à travers les airs. Bolte-Polivka, *Anmerkungen zu den K. H. M. der Brüder Grimm* (II, 301).

C'est à Moïse que la date de la création du monde est révélée. « J'ai créé quatorze mille villes d'argent que j'ai remplies de grains de moutarde; puis j'ai créé un oiseau, de qui j'ai fixé la nourriture à un grain de moutarde par jour, jusqu'à ce qu'il ait eu épuisé la provision: c'est alors que j'ai créé le monde » (Basset, III, 76). Voilà une variante singulière d'un thème remarquable: il y a un mont de diamant, sa hauteur est d'une heure, sa largeur d'une heure, sa profondeur d'une heure; tous les cent ans, un oiselet y frotte son petit bec. — Quand il aura râpé le mont entier, la première seconde de l'éternité sera passée (Reinhold Köhler, *Kleinere Schriften*, III, 37; Bolte-Polivka, *Anmerkungen zu den H. M.*, III, 232; Anderson, *Kaiser und Abt*,

Digitized by Google

Folklore-Fellow-Communications, 42, p. 232). Le récit du conte (allemand) est bien mieux motivé, puisqu'il mesure un avenir éternel, tandis que la légende mahométane chez Motahhar al Maqdisi devait mesurer un passé révolu.

Déjà dans le Qorân (XVIII, 59-81 la leçon est faite à Moïse (leçon qu'il reconnaît par la justice divine, par un anonyme que la légende postérieure nomme Al-Khadhir (Chidhr). Basset identifie d'ordinaire Al-Khadir avec le prophète Élie. En effet, la légende racontée dans le Qorân — c'est le sujet célèbre de l'Ange et l'Ermite — se trouve, dans le Midrasch ultérieur, rattachée à Élie (V. Gaston Paris, *L'Ange et l'Ermite*, dans *Poésie du Moyen-Age*, p. 151 ; Isr. Lévi, dans *R. E. J.*, VIII, 63-73, 202-205, XLVIII, 275-277 ; Gaster, *Exempla of the Rabbis* N° 393, riche bibliographie, p. 257, 258). R. Basset ne note pas de légende de ce type, mais une autre, qui rattache Moïse à Khadhir. Lorsque ceux-ci sont ensemble, un moineau prend dans son bec une goutte de la mer et la dépose sur la manche d'Al Khadhir, montrant par ce symbole que la science de Moïse jointe à celle d'Al-Khadhir, en comparaison avec la sagesse divine, n'est que comme cette goutte d'eau par rapport à la mer (Basset, III, 80). Pour l'hyperbole rappelons celle d'Eliézer b. Hyrkanos: הרבה תורה למדתי, ולא הסרתי מרביתי אפילו כנלב המלקק מן הים (Sanh., 68*a*). « J'ai beaucoup appris de mes maîtres, mais je n'ai pas même pris à leur science autant qu'un chien lèche de la mer [1]. »

Basset note mainte légende où une leçon de théologie morale est donnée à Moïse. Moïse voudrait connaître un ami de Dieu. Il voit un vieillard atteint d'éléphantiasis, soigné par son fils dévoué. Et voila ce fils mis en pièces par un lion ! Mais le père se soumet à la volonté de Dieu, demande à être réuni à son fils Sa prière est exaucée, Gabriel les ensevelit ensemble (B., III, 70-71).

Moïse voit le corps d'un homme pieux déchiré par les bêtes féroces. Il reste stupéfait. Mais il reçoit cette révélation : cet homme avait désiré dans le Paradis une place supérieure; pour mériter cette place il devait être éprouvé (B., III, 74).

Moïse voit que l'humble prière d'un homme n'est pas écoutée ;

1. Cette hyperbole poétique vient d'être étudiée à fond par M. Immanuel Löw, *Flora der Juden*, I (1928), p. 681 suiv.

Digitized by Google

il apprend que le cœur de ce dévot était pendant sa prière avec son troupeau (Basset, III, 72).

Moïse, gardant son troupeau dans une vallée où abondent les loups, est accablé de sommeil. Quand il s'éveille, il s'avise qu'un loup avait placé son bâton sur son épaule, faisait paître les moutons et les gardait contre tout autre loup (Basset, III, 470). Rapprochons-en la légende publiée par S. Krauss dans la *J. Q. R.*, 1912, N. S. II, 360, 361. A Moïse gardant le troupeau de Jéthro se présente un ange déguisé en loup, qui lui demande une pièce de bétail. Moïse s'en va demander à Jéthro ce qu'il y a à faire. Pendant son absence, c'est le loup qui, appuyant sa tête sur ses genoux, assure la garde du troupeau. Damîri, Hayyat al-Haywân a réuni un nombre considérable de fables de loup. V. encore Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten*, IV, texte arabe 77, 78, texte allemand 192. — On fait même — ironiquement — entrer le loup dans le Paradis (Goldziher, *Richtungen der islamischen Koranauslegung*, p. 53).

Le peuple de Moïse demandait la pluie. La pluie arriva, les semailles poussèrent, mais les épis ne contenaient pas de grain. C'était parce que le peuple avait prié sans dévotion sincère (B., III, 82). Dans la légende allemande Schulze Hoppe, gouvernant le monde, oublie de faire siffler le vent; c'est pourquoi les épis manquent de grains.

Remarquable la leçon que Moïse reçoit quand il se plaint de son exil, de sa maladie, de sa pauvreté. Dieu l'instruit: « Un exilé, c'est celui qui n'a pas un ami comme moi; un malade, celui qui n'a pas un médecin comme moi; un pauvre, celui qui n'a pas un protecteur comme moi » (B., III, 69).

Tout à fait accidentellement est liée à Moïse la légende de l'œil arraché par scrupule. S'acheminant vers la montagne pour lui demander de l'eau, Moïse dit: « Que personne ne me suive s'il a commis une faute ». Il n'est suivi que du seul Barakh. Ce Barakh s'était arraché l'œil pour ne pas succomber à la tentation d'une femme. (B., III, 75). Basset traite encore de deux légendes analogues. Ebloui de la beauté d'une femme, un dévot demande à Dieu de lui reprendre la vue. Dieu la lui reprend (B., III, 551). Basset relève que Tertullien (*Apologétique*, XLVI) raconte de Démocrite qu'il s'est crevé les yeux pour le même motif. La légende est aussi intervertie : une jeune esclave, voyant que ses

Digitized by Google

beaux yeux font oublier à son maître d'adorer Dieu, s'arrache les yeux (B., III, 543). Basset y voit l'application à la lettre de la maxime de l'Evangile (Matthieu, v, 29, Marc, IX, 46). Signalons encore la légende postérieure dans laquelle le tannaïte Mattia ben Harasch résiste de la même manière à la tentation de Satan déguisé en femme séduisante. (Bacher, *A. Tann.*, I, 384; Büchler, *Types of Jewish Palestinian Piety*, 46, 4-2; Gaster, *Exempla of the Rabbis*, N° 136, bibliographie p. 213, 214; Rudi Paret, *Früh-arabische Liebesgeschichten*, Berne, 1927, p. 67, 68).

Dans cette *Revue* (1908, LVI, 207), nous avons déjà traité de la légende mauresque de Moïse et de son compagnon au Paradis. Nous n'avons fait que suivre l'analyse de Grünbaum, *Neue Beitrage*, 291. Grünbaum lui-même a utilisé la traduction arabe-espagnole. Basset a trouvé l'original arabe dans les Monâdjât Mousa. Moïse désire connaître son compagnon au Paradis. Dieu lui désigne un certain boucher. Moïse en est stupéfait: ce boucher ressemble plutôt à un brigand. Gabriel le rassure: c'est justement le digne compagnon. Admis dans la maison, Moïse voit dans un panier la mère toute chenue du boucher, pareille à un jeune pigeon (sans plumes). Le boucher la tire tendrement du panier, lui introduit dans la bouche la viande qu'il vient de cuire lui-même, l'habille, la soigne. Les lèvres de la vieille remuent: « Mon Dieu, fais que mon fils soit le compagnon de Moïse dans le Paradis ». Moïse le lui assure (Basset, III, 83-85). Basset prétend que ce type de légende est probablement d'origine chrétienne. Cette thèse serait à discuter. Mais Basset a admirablement enrichi de parallèles arabes ce sujet curieux (V. Heller dans *Hebrew Union College Annual*, 1927, IV, 365-404. Ajoutons encore à la bibliographie Louis Allen, *De l'Hermite et del Jougleor. A Thirteenth Century « Conte Pieux »*. Dissertation. Chicago. Paris, 1925).

7. *David.*

David ne se distingue pas seulement comme forgeron, comme musicien, mais aussi par son repentir. C'est pourquoi des légendes sur le repentir se trouvent rattachées à lui. Un jour il crucifie un tyran infidèle. Celui-ci sur la croix invoque une après l'autre les idoles qu'il a adorées, puis le soleil et la lune. Enfin il recourt à Dieu. Dieu le sauve pour prouver la puissance du repentir (Basset, III,

Digitized by Google

90, 91). Une légende sur la pénitence touche aussi au thème du compagnon au Paradis. Plongé dans les Psaumes, David s'imagine que personne n'est plus dévôt que lui. Dieu l'envoie dans une montagne chez un vieillard qui depuis 700 ans fait pénitence, parce qu'en passant sur une terrasse sous laquelle — à ce qu'il croyait — se trouvait sa mère, il a fait tomber un peu de terre et qu'il ne sait pas si elle est irritée contre lui. David lui apprend que sa mère n'était pas même sous la terrasse et qu'elle est sortie du monde satisfaite de son fils. Le vieillard demande la mort et est exaucé (B., III, 98, 99). C'est un complément de la légende sur Mata ibn Youhanan, compagnon de David au Paradis (*R. E. J.*, 1908, LXVI, 214, 215).

David apprend la vanité de la puissance. Dans une caverne il découvre une tablette dont l'inscription parle d'un roi qui a régné dix mille ans, a construit mille villes, a mis en déroute mille armées et qui a fini par manquer de pain (Basset, III, 96). — C'est la légende de Chaddâd ibn 'Ad, rattachée ici à David, ailleurs à Abraham (B., III, 45), ou à Jésus (B., III, 171).

Reconnaissant au milieu de sa maison l'ange de la mort, David s'abandonne à lui avec soumission (B., III, 97).

8. *Salomon.*

Volant sur son tapis miraculeux Salomon entend qu'un berger admire l'empire du roi. Salomon l'instruit que louer Dieu vaut mieux que tout le royaume de Salomon (Basset, III, 101). Josué ben Lévi aussi dit que toutes les constructions de Salomon ne valent pas une journée consacrée par David à la Tôra (V. Bacher, *Ag. Pal. Am.*, I, 166). — La puissance de Salomon aussi a ses bornes. Un jeune Israélite qui fréquente les réunions du sage roi, redoutant l'ange de la mort, se fait transporter dans l'Inde. Là même il est rejoint (III, 102).

Le pouvoir de l'aumône est aussi plus grand que celui de Salomon. Un homme enlève ses petits à une tourterelle toutes les fois qu'elle a pondu. Salomon commande aux Satans : quand vous le verrez monter sur l'arbre, coupez-le en deux. Mais les Satans en sont incapables, car l'homme, avant de monter, avait donné à un mendiant un morceau de pain d'orge (Basset, III,

Digitized by Google

100). Rapprochons-en trois autres légendes chez Basset. Un ermite, s'abandonnant pendant sept nuits à la concupiscence, perd le salaire de 70 ans consacrés à la dévotion. Il le regagne par un pain qu'il donne, lui-même mortellement affamé, à un aveugle (B., III, 530). L'enfant d'une mère qui vient de donner une bouchée de nourriture à un mendiant est sauvé de la gueule d'un loup. Cette bouchée est en échange de celle qu'elle a mise dans la bouche du mendiant (B., III, 610). Un homme dont le fils fait le commerce sur mer donne deux pains aux pauvres. Le vaisseau du fils fait naufrage, il est englouti avec les autres, quand deux jeunes gens le prennent et le rejettent vers le rivage disant : « Dis à ton père que ce sont les deux pains qu'il a données » (B., III, 611).

Cette légende trouve des parallèles dans l'aggada. R. Akiba voit un docteur (*Yebam.*, 121 *a*, dit que c'était R. Méir) périssant dans un naufrage. Arrivé en Cappadoce, Akiba s'étonne d'y rencontrer ce docteur. Il apprend que celui-ci, avant de s'embarquer, avait donné un pain à un pauvre qui lui dit : « De même que tu m'as donné la vie par ce pain, ta vie te soit donnée » (*Yebam.*, 121 *a*, *Qoh. R.*, XI, 1, *Aboth R. Nathan*, III, p. 9 *a*. V. Büchler, *Types of Jewish Palestinian Piety*, 84). La fille d'Akiba, vouée à la mort, est aussi sauvegardée par une aumône (*Sab.*, 156 *b*, où il y a une autre légende analogue). Dans une historiette résumée par Gaster (*Exempla of the Rabbis*, N° 397, p. 153), un homme qui jamais de sa vie n'a fait de bien est sauvé parce qu'une fois tout de même il a donné un œuf à un mendiant affamé.

9. *Jonas.*

Jonas désirait connaître le plus pieux des hommes. Gabriel le conduit à un homme qui avait perdu les pieds et les mains par suite d'éléphantiasis et n'en est pas moins dévoué à Dieu. Gabriel lui enlève encore les yeux. Le dévot rend hommage à Dieu. Gabriel l'engage à prier pour que Dieu lui rende mains, pieds, yeux. Le pieux refuse. Si tel est son désir, c'est ce que je désire le plus (B., III, 122).

Digitized by Google

10. *Daniel.*

Nabuchodonosor fait précipiter Daniel dans une fosse aux lions. Il y reste sain et sauf, mais il a faim et soif. Alors Dieu suggère à son serviteur Jérémie en Syrie d'apporter de la nourriture et de la boisson à Daniel dans l'Irâq (B., III, 125). Il a échappé à René Basset que nous sommes là en face d'un apocryphe arabe. C'est l'histoire de Bel et le Dragon dans les suppléments au livre de Daniel: pour avoir fait périr le dragon adoré par le peuple, Daniel est jeté dans une fosse aux lions. Il y reste abandonné à la faim et à la soif. Habaqouq est chargé de lui apporter de la nourriture. Habaqouq ne sait pas même où est l'Irâq, il y est amené par ses cheveux et remet boisson et mets à Daniel. Notre apocryphe arabe substitue Jérémie au Habaqouq de la Septante et de Théodotion.

La mort de Nabuchodonosor est racontée de façon étrange. Daniel et ses compagnons peuvent surmonter leurs besoins corporels, Nabuchodonosor ne le peut pas, il en périt (Basset, III, 126). — Je crois que ce récit bizarre est fondé sur l'aggada: אמר ר' חמא בר חנינא שהיו אונסין את עצמן בין השחוק ובין השיחה ובין השינה ובעמדין עי עצמן בשעה שנצרכין לנקביהן מפני אימת מלכות (Dan., 1, 4) ואשר כח בהם לעמוד בהיכל המלך Sanh. 93 *b*.

Une légende remarquable se rattache au cercueil de Daniel. Quand Daniel vivait encore, les habitants de l'Irâq, toutes les fois qu'ils souffraient de la sécheresse, le priaient de faire pleuvoir et ils étaient exaucés. Une fois les gens de Susiane accablés de sécheresse emportent Daniel avec eux, laissant des otages. Il fait tomber de la pluie. Ils ne le laissent plus repartir; c'est ainsi qu'il meurt en Susiane. Quand le calife 'Omar ibn al-Kattâb s'empare de la Susiane, il ordonne d'enterrer Daniel dans un endroit où les gens de Susiane ne puissent aborder: c'est pourquoi il fait creuser une fosse au milieu du fleuve, il y enterre le prophète, puis fait couler l'eau du fleuve par-dessus. L'on dit que Daniel est enterré dans le lit du fleuve et que l'eau coule encore par dessus jusqu'aujourd'hui (Basset, III, 127, 128). Basset cite plusieurs parallèles de cette légende. Mais il ne connaît pas la variante, je crois, la plus remarquable. Elle nous est conservée par Benjamin de Tudèle, qui raconte que les deux

Digitized by Google

rives du Tigre se disputaient à qui appartiendrait le cercueil de Daniel, parce que la rive où ce sarcophage était posé abondait en pluie, en fertilité, tandis que l'autre périssait de sécheresse. On convient qu'une année le cercueil sera posé sur la rive droite, l'autre année sur la rive gauche. Mais le Schah Sandjar est choqué de ce que le corps du prophète soit ainsi troublé dans son repos. Il fait mesurer la longueur du pont: juste au milieu le cercueil de verre du prophète est suspendu par des chaînes — c'est là que Juifs et non-juifs font leur prière (V. Heller dans *M. G. W. J.*, 1926, LXX, 271-276).

CONCLUSION.

Il s'en faut que R. Basset ait réuni la totalité ou même la plupart des légendes bibliques familières à l'Islam. Maint personnage de cette légende reste complètement absent de ce recueil, tels: Hénoch (Idrîs), Térah (Azar), Lot (Loût), Jacob, Osnat (Asiya), Og (ʿOûdj ibn ʿAnak), Jéthro (Schouʿayb), Josué, Saül (Tâloût), Goliat (Djâloût), Élie (Ilyâs), Gôg-Magôg (Yâdjoûdj-Mâdjoûdj). De même beaucoup de légendes courantes sur Adam, Caïn et Abel, Abraham, Joseph, Jonas, sont omises. Basset s'abstient de répéter ce qui est connu. Ce n'est pas un hasard qu'il ait une prédilection pour les Navâdir de Qâlyoûbi, les raretés: au général il préfère le particulier, au commun l'inédit. Il puise dans une littérature énorme. Ses notes remarquables, ses rapprochements, tout en restant sobres, « pourront aider à l'étude des différents thèmes et à la reconstruction de leur histoire et de leurs transformations ».

En esquissant la légende biblique mahométane d'après Basset, nous avons surtout tâché d'établir les relations aggadiques, de compléter les notes de Basset par des parallèles de la littérature hébraïque [1].

Nous sommes extrêmement loin d'avoir apprécié toute l'importance de l'œuvre énorme de Basset pour les études juives. Nous n'avons éclairci qu'une parcelle de son vaste domaine. Il resterait

1. L'hébreu n'était pas familier à Basset comme l'arabe; il transcrit ספר דרשות par *Safir Dirachat* (p. 32), סדר הדורות par *Sider Hadourout* (p. 84).

Digitized by Google

encore à montrer les rapports des légendes mahométanes non bibliques avec l'aggada. Mais il reste surtout à réunir les Israiliyât, les légendes qui se présentent provenant des sources juives. Le recueil des Israiliyât s'est trouvé récemment enrichi par M. Rudi Paret (*Früharabische Liebesgeschichten*, Berne, 1927, N° 178-185, p. 67-71). Le terme même d'Israiliyât vient d'être étudié, après Lidzbarski et après Goldziher, par Joseph Horovitz dans ses *Earliest Biographies of the Prophet and their authors*, p. 19 suiv.

C'est un chapitre fort abondant et fort séduisant. Mais ce n'est pas le sujet particulier du IIIe volume de R. Basset. Il y a des Israiliyât dans les volumes précédents et probablement il y en aura encore dans le suivant ou les suivants. C'est seulement quand l'œuvre monumentale sera terminée que le temps viendra de réunir ses Israiliyât et de les rapprocher de la légende juive.

L'héritage magnifique de René Basset semble inépuisable. Beaucoup de légataires se le partagent. La science juive est de ce nombre et garde à la mémoire de René Basset une profonde reconnaissance.

Bernard HELLER.

Digitized by Google

Lo conto du *Diable dupé*

DANS LE FOLKLORE JUIF

Peu de contes ont eu plus de succès que celui du *Diable dupé* (alias *diable en bouteille*). Qu'on songe que, rien que pour la Finlande, Anti Aarna en a enregistré près de deux cents variétés [1]. Le type le plus connu est celui des *Mille et une Nuits*. Reproduisons-le tout de suite, pour la commodité de notre exposé.

Tous les esprits rebelles ont reconnu pour roi Salomon; seul, Sacar s'y est refusé. Salomon charge alors Assaf, fils de Berachia, de s'emparer du démon. Assaf y réussit et l'amène devant le roi d'Israël. Persistant dans sa rébellion, Sacar refuse de prêter le serment de fidélité. Pour punition, Salomon l'enferme dans un vase de cuivre et imprime lui-même sur le couvercle de plomb son sceau, où est gravé le nom de Dieu. Ainsi réduit à merci, Sacar est jeté par un esprit dans la mer. Mais il a la bonne fortune d'être pris par un pêcheur, qui lui rend la liberté. Pour le récompenser de ce bienfait, le démon ne trouve rien de mieux que de le menacer de mort, en lui laissant seulement le choix de sa fin. Le malheureux pêcheur le conjure par le nom de Dieu de lui dire la vérité sur la question qu'il va lui faire. Sacar y consent. « Je voudrais savoir si effectivement tu étais dans ce vase; le jurerais-tu? — Oui. — Je ne le crois pas; tu es trop grand pour avoir été enfermé dans ce petit récipient; je ne le croirai que si tu me le montres. » Le démon se change alors en fumée et rentre dans le vase. Sans perdre de temps, le pêcheur prend le couvercle de plomb, rebouche l'ouverture et jette contenant et contenu dans la mer [2].

1. F F (Folklore Fellows, ou Folkloristicher Forscherbund), *Finnische Maerchenvarianten*, 1911,

2. Edition de Boulak, I, p. 11-12; traduction de R. Basset dans la *Revue des traditions populaires*, III, p. 357.

Digitized by Google

Au lieu du Diable, c'est parfois un animal qui est puni de son ingratitude grâce à une malice semblable. On connaît la fable du *serpent ingrat*, illustrée par La Fontaine, qui la tenait indirectement du *Pantchatantra*. Voici la forme sous laquelle elle se lit dans ce recueil :

Un brahmane transporte dans un sac un crocodile à travers le Gange. A peine sortie du sac, la méchante bête cherche à entraîner son bienfaiteur dans le fleuve. L'affaire est portée devant les animaux. Le renard dit : « Avant de me prononcer, il faut que je voie la manière dont vous avez voyagé ». Le crocodile se soumet à cette épreuve, rentre dans le sac et est jeté dans les flots [1].

Ce thème est-il entré dans le folklore juif et, dans l'affirmative, quels sont les liens de la ou des versions juives avec leurs congénères?

1. *Le démon de l'idolâtrie en bouteille.*

Voici ce qu'on lit dans le Talmud de Babylone (*Yoma*, 69 *b* ; *Sanhédrin*, 64 *a*) :

Néhémie, IX, 4 : « Sur la tribune des lévites prirent place Yéchoua, Bani... et ils crièrent vers Dieu à haute voix » [2]. Rab ou, d'après d'autres, R. Yohanan dit : Voici quelles furent leurs paroles [3] : « Malheur, malheur! Celui qui a détruit le Temple, incendié le Héchal, fait périr tous les justes et exilé Israël de son pays, aujourd'hui danse encore [4] parmi nous. Tu ne nous as soumis à lui sans doute que pour la récompense qu'il nous vaudra? Eh bien! nous ne voulons ni de lui, ni de la récompense. » Alors tomba du ciel un billet portant ce

1. Benfey, *Pantschatantra*, I, p. 113, 116, 117. — Parfois le renard est remplacé par un autre animal, parfois aussi par un humain. — Sur ce jugement, voir l'étude de Cosquin, *Un épisode d'un Evangile syriaque et les contes de l'Inde*, réimprimé dans *Etudes folkloriques*, p. 612 et suiv. — Pour la bibliographie de cette fable, voir Chauvin, *Bibliographie des ouvrages arabes*, II, p. 120-121, et IX, p. 18.

2. Ces mots suivent la confession faite par les Juifs de leurs péchés et de ceux de leurs pères; mais le texte ne dit pas ce que crièrent les Lévites.

3. Ces rabbins veulent justement suppléer au silence du texte.

4. Expression consacrée pour les démons *seïrim*, voir Isaïe, XIII, 21, et *Meguilla*, 11 *b*. Cf. Virgile, *Eglogues*, V, 73 : *saltantes Satyri*. On sait que les Satyres étaient représentés sous la forme de *boucs* et que *seïrim* a justement ce sens.

Digitized by Google

mot : c'est vrai [1]. Là-dessus, les Israélites se mirent à jeûner trois jours et trois nuits, et finalement il leur fut livré. Il sortit du Saint des Saints déguisé en chien de feu. — Le prophète [2] leur dit : « C'est l'esprit de l'idolâtrie [3], car il est écrit : « C'est là l'impiété » (Zacharie, v, 8). Pendant qu'on l'empoignait, un poil se détacha de sa crinière et l'animal poussa un cri, qui s'entendit à quatre cents parasanges à la ronde. Les Juifs alors s'écrièrent : « Que faire? Peut-être le Ciel va-t-il avoir pitié de lui ». Le prophète leur répondit : « Jetez-le dans un vase (de plomb) et bouchez-en l'ouverture avec du plomb, car le plomb absorbe la voix, ainsi qu'il est écrit : « C'est là l'impiété, et il la rejeta au fond de l'épha (tonneau), puis il plaça à l'embouchure une pierre (plus loin : un disque) de plomb (*ib.*) ».

Les folkloristes [4] ne seront pas peu étonnés de trouver ici un des plus anciens spécimens du conte du Diable en bouteille, spécimen qui a l'avantage d'être daté. En effet, notre agada est citée par des rabbins du IIIe siècle ; si le traditionniste est Rab, il faut même dire : du commencement du IIIe siècle. Ce rabbin est Babylonien, mais a vécu longtemps en Palestine. Quant à Yohanan, il n'a jamais quitté ce pays. C'est donc vraisemblablement en Palestine que circulait le conte [5]. Dans la même région et à la même époque, on connaissait une autre forme de la légende, car un contemporain de Yohanan disait que le démon de l'idolâtrie n'est plus à redouter, ayant été égorgé [6].

1. C'est vrai que c'est à lui que sont dus vos malheurs.

2. Zacharie, qu'on fait ainsi vivre au temps de Néhémie.

3. יצרא דע"ז. L'expression se retrouve, entre autres, dans *Cant. Rabba*, sur I, 7, et VII, 8.

4. Il est curieux qu'aucun d'eux n'ait eu connaissance de ce texte.

5. Cela ne veut pas dire qu'il était inconnu en Babylonie ; tout au moins est-ce en judéo-babylonien qu'il est rédigé et c'est le Talmud babylonien qui l'a conservé.

6. *Aboda Zara*, 17 *b*. L'expression est déjà employée par R. Yehouda b. Ilaï (IIe siècle) : « Dans le monde futur, Dieu fera paraître le mauvais penchant devant les justes et l'*égorgera* en leur présence ». (*Soucca*, 52 *a*) — L'expression a passé dans la théologie musulmane, où elle est employée à propos de la mort, qui, comme on le verra par la suite, ne fait qu'un avec le mauvais penchant : « Lorsque toutes les créatures seront mortes, on amènera la Mort sous la forme d'une brebis et on l'égorgera » (Tabari, I, p. 86 de la traduction Zotenberg). — C'est sans doute en se rappelant la légende rabbinique que Rabbi Dosa bar Tébet (IVe siècle) dit que des deux mauvais penchants, celui de l'idolâtrie et celui de la luxure, le premier a déjà été extirpé בבר נעקר. D'après R. Benaya (IIe siècle), l'événement serait dû à Mardochée et Esther, d'après les autres rabbins aux compagnons de Daniel au temps d'Ezéchiel (*Cant. Rabba*, VII, 8).

Digitized by Google

Mais, si vieille qu'elle soit, la légende rapportée par ces rabbins ne représente certainement pas le prototype. Et d'abord à cause de son caractère théologique. Elle est, en effet, destinée à expliquer la disparition de l'idolâtrie chez les Juifs revenus de l'exil, alors que jusque-là les prophètes avaient essayé vainement de détruire le culte des idoles. Au lieu d'attribuer cette fin au repentir ou à l'orthodoxie des compagnons de Néhémie, on y voit l'œuvre de la grâce divine. Rabbiniques également sont les termes employés par les Israélites pour demander l'extirpation de l'ennemi de leur repos : les mots « nous ne voulons ni de lui, ni de la récompense qu'il nous vaudra » sont, en effet, un dicton de l'époque talmudique employé à propos des épreuves.

Mais, si ces éléments scolastiques ont certainement défiguré le thème primitif, le caractère populaire de la fiction ne s'est pas effacé. C'est à la croyance du peuple qu'est empruntée l'idée de la métamorphose du démon en chien de feu [1]. Cette transformation était nécessaire pour rendre plus vraisemblable le refoulement du démon dans le récipient. Ce qui appartient en propre à la version enregistrée par les rabbins, c'est uniquement le motif du choix du plomb pour la confection du bouchon. Mais le plomb lui-même est un des éléments essentiels de la légende, au moins chez les Juifs, comme nous allons le voir.

2. *L'idolâtrie dans un tonneau et Zacharie.*

Les rabbins mentionnés plus haut ne se sont pas contentés de nous transmettre la légende qui avait cours de leur temps, ils ont reconnu sa parenté avec la vision de Zacharie (v, 5-11). Devançant par là de plus de seize siècles les commentateurs modernes, tels que Marti [2] et Gunkel [3], ils ont su reconnaître la

1. Cf. *Kiddouschin*, 81 *a* : Amram, ayant adjuré le mauvais penchant de sortir de lui, le voit s'enfuir semblable à une colonne de *feu*.

2. *Dodekapropheton*, p. 418.

3. *Das Märchen im Alten Testament*, 1917. p. 85-86; cf. Haller, *Die Schriften des Alten Testaments im Auswahl übersetzt u. für die Gegenwart*

Digitized by Google

véritable nature de cette vision, qui est l'adaptation, en vue de la prédication, d'un thème populaire.

On connaît cette vision. Un ange montre au prophète un *épha* (tonneau) dans lequel est enfermée une femme, *l'impiété*. La repoussant au fond, il clôt le vase au moyen d'un disque de plomb. Puis, deux femmes saisissent l'épha et, gonflées par le vent, le transportent par les airs dans le pays de Sennar (Babylonie), où elle restera.

Ce sont là les traits principaux du Diable en bouteille : l'esprit ou le démon de l'impiété est emprisonné dans un vase ; comme il tente, semble-t-il, d'en sortir, il y est refoulé de force et le récipient est clos par un bouchon de plomb, qui réduit le démon à l'impuissance.

Le transport de l'épha à Sennar peut s'interpréter de la même façon que la supplication des Juifs dans le texte talmudique : Babylone marquera ou a déjà marqué la fin du règne en Israël du culte des idoles. Mais peut-être Babylone est-elle choisie dans un autre dessein : c'est, d'après Isaïe, XIII, 20 et suiv., le lieu désert habité par les démons (cf. XXXIV, 14).

On se demandera pourquoi ce démon de l'impiété n'est pas purement et simplement mis à mort, au lieu d'être enfermé dans une prison de métal ou d'argile. C'est sans doute parce qu'ainsi l'exigeait l'eschatologie juive dont on retrouve les premières traces dans Isaïe, XXIV, 21-22, et qui, en tout cas, remplit le livre d'Hénoch [1], entre autres ch. X, 10 et suiv. : « Dieu dit à Raphaël : Lie Azazel, pieds et mains; ouvre le désert qui est en Dadouel [2] et l'y précipite; puis mets sur lui des pierres âpres et aigues; couvre-le de ténèbres ; qu'il habite là au siècle des siècles; bouche-lui les yeux pour qu'il ne voie pas la lumière, et, *au jour du jugement*, il sera jeté dans la fournaise [3] ».

erklärt von Hugo Gressmann, Hermann Gunkel..., 1914, III. p. 96. (Je dois ces indications à mon cher collègue, M. Bernard Heller.) Ces critiques ignorent la page du Talmud.

1. X, 6 et s. ; XIV, 5; XVI, 1-4; XXI, 10; XLI, 9; LIV, 5 et s. ; LV, 4; LXIV; LXVIII ; LXXXVIII ; XC, 21, 24.

2. Adaptation de Lévitique, XVI, 10,22. *Da'ouel*, comme l'a bien vu Geiger, est le דעזאל de la Mischna de *Yoma*, VI, 8 De ce nom procèdent les *pierres tranchantes*, par une étymologie savante (ר.).

3. La croyance a passé dans II Pierre, II, 24, et Jude, 6.

Digitized by Google

Voilà donc déjà en l'an 520 avant l'ère chrétienne, date de la vision de Zacharie, le premier emploi chez les Juifs du conte du Diable en bouteille. Mais, pour appartenir à un âge si reculé, la légende est loin de constituer la version primitive; elle n'en est que le squelette et il lui manque, entre autres, la ruse qui la caractérisera le mieux.

Cette ruse va apparaître dans une agada judéo-babylonienne, où il n'y aura plus ni démon ni bouteille.

3. *Rabbi Josué ben Lévi et l'Ange de la mort.*

Lorsque fut arrivée l'heure de la fin de Rabbi Josué ben Lévi, Dieu dit à l'Ange de la mort: « Va remplir ta mission; mais, au préalable, accorde à ce rabbin la faveur qu'il te demandera ». L'Ange obéit à cet ordre: « Je veux, dit Josué, que tu me montres ma place (dans le Paradis). — C'est convenu. — Donne-moi ton couteau, car je crains que sa vue ne m'effraie en route. » L'Ange le lui remit. Quand ils furent arrivés, l'Ange le hissa (sur la muraille) pour lui faire voir (sa place). Alors Josué, ayant pris son élan, sauta de l'autre côté. Comme l'Ange le retenait par son manteau, Josué s'écria: « Je jure de ne pas revenir. » — « S'il a prononcé un serment, dit Dieu à l'Ange, incline-toi » (car Josué n'a jamais juré de sa vie). — « Rends-moi, au moins, mon couteau. » — Comme Josué s'y refusait, une voix céleste se fit entendre: « Remets-le-lui, car il est nécessaire pour (mettre à mort) les créatures humaines » [1].

A première vue, aucune ressemblance entre cette légende et celle du Diable en bouteille. Ainsi, au lieu du démon, c'est l'Ange de la mort qui joue le rôle de dupé. Mais l'équation se rétablit dès qu'on se rappelle que, d'après un rabbin du IIIe siècle, Schimon ben Lakisch, dont l'opinion est souvent citée, Satan, l'esprit du mal et l'Ange de la mort sont synonymes [2]. Ce n'est pas là une simple fantaisie exégétique pour concilier des passages contradictoires de l'Ecriture; la suite de notre étude montrera que l'identification appartient à la théologie populaire et qu'elle est au fond de contes bien éloignés de notre légende. Autre différence, celle-là plus sérieuse, semble-t-il: là

1. *Ketoubot*, 77 *b*.
2. *Baba Batra*, 16 *a*.

Digitized by Google

de bouteille point. Mais c'est, comme on le verra, que le Diable en bouteille n'est qu'une variété du type général du *Diable dupé*. Or, que l'Ange de la mort soit victime d'une supercherie et fasse preuve d'ingénuité tout comme le Diable, c'est ce qu'on ne contestera pas.

En tout cas, voici un détail qui est commun aux deux branches du thème général, c'est la faveur accordée au héros de l'histoire d'exprimer, avant de mourir, un vœu qui sera accompli. C'est ici Dieu lui-même qui enjoint à son émissaire de se conformer au désir de Josué, quelles qu'en soient les conséquences. Enfin, le trait final est d'importance: Dieu demande à Josué de restituer à l'Ange son arme, qui est nécessaire à l'existence du monde : c'est la justification de la mort.

La légende de Josué ben Lévi a bien toutes les apparences d'une fiction rabbinique; on éprouvera donc quelque peine à la faire entrer dans le cadre des productions du folklore. Mais elle partage ainsi le sort de beaucoup de contes similaires qui remplissent la *Légende dorée* et la *Vie des Saints* et qui plongent leurs racines dans le folklore. Si elle est d'invention rabbinique, elle n'en est que plus intéressante, car maints spécimens du Diable dupé offrent la même fin et, comme ils sont conçus dans le même esprit, il faudra en conclure ou que la fiction rabbinique est l'ancêtre des thèmes de même tendance, ou, ce qui paraîtra plus vraisemblable, qu'elle est l'aboutissant d'un même processus psychologique [1].

1. Le motif pour lequel la Mort doit se soumettre au désir de Josué ben Lévi est un trait secondaire. — A la suite de ce récit viennent ces mots: « Elie criait devant lui : Faites place au fils de Lévi בר ליאי; faites place au fils de Lévi! Celui-ci rencontra Schimon b. Yohaï assis sur (ou près de) treize sièges d'or fin. — Tu es le fils de Lévi? — Oui. — L'arc-en-ciel est-il apparu de ton temps? — Oui. — Dans ce cas, tu n'es pas le fils de Lévi (parce que l'arc-en-ciel ne se montre pas dans la génération des gens pieux, leur mérite rendant inutile cette marque du pardon divin). — Il n'a pas voulu dire la vérité, répliqua Elie, dans la crainte de s'attribuer le mérite de ce miracle ». La présence d'Elie, que rien dans ce récit ne faisait prévoir, est en relation avec une autre histoire où Elie, Josué ben Lévi et Schimon ben Yohaï sont mis en contact: « Elie et Josué ben Lévi, étudiant ensemble (ce qui leur était habituel, j. *Teroumot*, 46 *b*; *Maccot*, 11 *a*), s'arrêtèrent à une opinion de Schimon ben Yohaï. — Le voilà justement, dit Elie à son compagnon; consultons-le, il nous tirera d'embarras. — Elie s'étant approché de lui, Schimon lui dit: Qui est avec toi? — Josué ben Lévi, un des grands hommes de sa génération. « L'arc-en-ciel est-il apparu de son temps? Si oui,

Digitized by Google

3. *La légende du Yècer Hara.*

Cette justification de la mort rappelle celle du *Yècer Hara* ou « désir charnel ». Elle a inspiré la légende qui se lit dans *Yoma* et *Sanhédrin* à la suite de celle du démon de l'idolâtrie, citée plus haut.

Les Israélites se dirent: Puisque c'est un temps de bienveillance [1], demandons aussi à Dieu l'extirpation de l'esprit de la transgression. C'est ce qu'ils firent, et cet esprit leur fut livré. Là-dessus, il (Zacharie, sans doute) leur dit: « Attention, si vous le mettez à mort, le monde va périr du même coup! » Pendant trois jours ils le tinrent lié. Alors, ayant voulu se procurer un œuf frais, ils n'en trouvaient pas. « Que faire? Si nous le tuons, nous vouons le monde à la mort. Demandons à Dieu la moitié seulement! — Mais au ciel on ne fait pas

il ne mérite pas de me voir ». (*Bereschit Rabba*, xxxv; *Pesikta*, 87 *b*; *Psaumes Rabba*, xxxvi, 11.) De ces deux textes — le premier, babylonien, le second, palestinien — il faut rapprocher celui de *Sanhédrin*, 98 *a* (babylonien): « Josué ben Lévi rencontre Elie à l'entrée de la caverne de Schimon ben Yohaï (variante: à l'entrée du Paradis) et lui demande: Serai-je admis dans le monde futur? — Si ce Maître (Dieu) le veut, répond le prophète. — Quand viendra le Messie, ajoute Josué? — Demande-le lui; il est à la porte de Rome ». Josué y va et dit au Messie: Salut à toi, mon seigneur et maître. — Salut à toi, fils de Lévi בר לויאי. — Josué revient auprès d'Elie, qui lui dit: Que t'a-t-il répondu? — Salut à toi, fils de Lévi. — Cela signifie qu'il t'a promis que toi et ton père vous entrerez dans le monde futur. » — Ces trois passages sont certainement apparentés; le troisième a l'air d'une variante du récit de l'entrée de Josué au Paradis. Mais que d'énigmes dans ces légendes mi-populaires, mi-savantes! Ce n'est pas le lieu de les examiner ici. Par contre, il faut rapporter l'histoire de Hanina bar Papa, contée dans *Ketoubot*, à la suite de celle de Josué et qui en est le doublet. Ce rabbin est l'ami de l'Ange de la mort, ce qui est dit également de Josué ben Lévi (voir, entre autres, *Berachot*, 51 *a*). Sur l'ordre de Dieu, l'ange dit à Hanina qu'il accomplira son désir avant sa mort. — Accorde-moi un répit de trente jours, que j'aie le temps de repasser ce que j'ai appris. — Les trente jours écoulés, Hanina dit à l'ange: montre-moi ma place au Paradis. — Accordé. — Donne-moi ton couteau, que je ne sois pas effrayé en route. — Tu veux donc me jouer le même tour que ton confrère! » La fin de cette variante paraît l'œuvre d'un rabbin malicieux qui n'a pas voulu que l'Ange de la mort se soit laissé duper une fois de plus. — Ajoutons que le récit de *Ketoubot* a été utilisé dans l'*Histoire de Josué ben Lévi* (*Bet Hamidrasch*, II, p. 49; cf. *Midrasch Conen*, *ibid.*, p. 29, et II, p. 52-53), dont le caractère tardif est indubitable, ne serait-ce que parce que ce texte est une *traduction hébraïque* de l'original écrit en araméen-babylonien. Sur cette légende est venue se greffer une description du Paradis et de l'Enfer.

1. Manifestée par la disparition du démon de l'idolâtrie.

Digitized by Google

les choses à demi. » Ils se décidèrent alors à l'éborgner et lui rendirent la liberté. Voilà pourquoi l'homme ne désire pas charnellement sa belle-sœur.

Ici, c'est de nouveau un démon lié. Mais il ne l'est pas du fait de sa naïveté, c'est Dieu qui le livre aux mortels. On verra par la suite que, si éloignée qu'elle soit du type de conte que nous étudions, notre légende n'en est peut-être pas indépendante.

Cette apologie de la *libido* n'est pas une invention des rabbins ni de l'imagination populaire juive, ou, tout au moins, elle a des précédents qui datent de loin. Elle apparaît, en effet, dans la mythologie assyro-babylonienne, où elle forme un chapitre de l'histoire d'Istar.

Istar, fille de Sin, s'étant rendue aux Enfers, dit au portier: « Si tu ne m'ouvres pas la porte, je ferai remonter les morts et ils dévoreront les vivants: les morts deviendront plus nombreux que ceux-ci ». Ereskigal donne au gardien l'autorisation de laisser entrer la déesse de la fécondité. Il fait franchir à Istar les sept portes de l'Enfer en lui enlevant successivement ses bijoux et ses vêtements, dont le dernier est celui de la pudeur. Furieuse, la déesse se jette sur Ereskigal; mais celle-ci ordonne à Namtarou, son ministre, de l'enfermer et de lâcher contre elle les soixante maladies. Or, « depuis que dame Istar était descendue dans l'Enfer, le taureau ne montait plus sur la vache, l'âne n'avait plus commerce avec l'ânesse, de la servante, dans la rue, l'homme ne s'approchait plus; il se couchait dans son logis, et la servante dans le sien ». Samas se présente alors devant son père, Sin, sanglotant, et ses larmes arrivent jusqu'au roi Ea : « Istar, s'écrie-t-il, est descendue dans le sein de la terre et n'en est plus remontée ; depuis lors le taureau ne monte plus sur la vache, etc. » Ses plaintes font fléchir la colère d'Ereskigal, qui enjoint à Namtarou d'asperger Istar avec les eaux de vie, de lui restituer ses vêtements et ses bijoux et de la faire sortir des Enfers [1].

Voici une dernière variété juive du conte du Diable dupé, variété qui a joué un grand rôle dans le folklore musulman.

1. Voir, entre autres, Dhorme, *Choix de textes religieux assyro-babyloniens*, p. 136. Ce texte m'a été signalé également par M. Bernard Heller.

Digitized by Google

4. *La légende d'Asmodée et de Salomon.*

Salomon a besoin, pour construire le Temple, du *schamir*, ce ver merveilleux qui fait office de tailleur de pierres. Mais, seul, Asmodée, lui dit-on, en connaît le gîte. Pour s'emparer du roi des démons, Benaya, fils de Yoyada, ministre de Salomon, s'avise d'un stratagème: il substitue du vin à l'eau d'une citerne où Asmodée, descendant de l'Académie d'en haut, vient chaque jour se désaltérer; mal en prend au démon, car il s'enivre et s'endort. Aussitôt Benaya le charge d'une chaîne portant le *nom* ineffable, et, comme le démon cherche à rompre ses liens, il lui crie: « Le nom de ton maître sur toi! » Vaincu, Asmodée se laisse conduire à la cour du roi d'Israël, après avoir commis des méfaits et s'être amusé des humains, tout le long de son voyage. Salomon s'avise de lui demander le secret de sa supériorité. « Confie-moi ton anneau », répond Asmodée. Puis, comme Salomon accède naïvement à ce désir, Asmodée, par un tour de sa façon, l'expédie au bout du monde et prend sa place, à la façon de Jupiter chez Amphitryon. Il se signale ensuite par ses excès, qui éveillent les soupçons et provoquent les plaintes du gynécée royal. La vérité finit par se découvrir; le tribunal rabbinique prononce sur lui le nom de Dieu, et le roi des démons s'envole, laissant la place à Salomon, qui remonte sur le trône [1].

On aurait peine à croire au droit de cette légende à figurer dans l'histoire du Diable dupé, d'autant plus que c'est le roi Salomon, plus encore qu'Asmodée, qui fait figure de dupe. Mais l'étude comparative que nous allons maintenant aborder montrera qu'elle a été de très bonne heure amalgamée avec notre conte, et même sous les espèces du Diable en bouteille.

Mais avant d'entrer dans le cœur du sujet, écartons la légende du *Yècer Hara*, qui est hors cadre.

1. *Guitin*, 67 *a-b*.

Digitized by Google

5. *La Légende du Yècer Hara chez les Musulmans.*

Hammer-Purgstall reproduit une tradition rapportée par le *Soleiman-Nameh*, et qu'on peut résumer ainsi :

Satan avait été emprisonné par Salomon et n'avait plus ainsi de pouvoir sur les humains ; aussi la vie sociale en fut-elle interrompue ; personne ne s'occupait plus de choses terrestres, mais uniquement du salut de son âme. Salomon alors se résigna à lui rendre la liberté, mais après avoir pris la précaution de l'éborgner [1].

C'est, on le voit, le mélange de la légende d'Asmodée et de celle du *Yècer Hara*. De la première s'est conservé seulement le rôle attribué à Salomon, de la seconde les traits principaux, en particulier l'éborgnement du Malin [2].

On remarquera dans la légende musulmane la métamorphose du *Yècer Hara* du texte talmudique : le *désir charnel* a fait place au *mauvais penchant* en général. Cette transformation peut s'expliquer par une erreur du traducteur ou de l'adaptateur, qui a pris cette expression dans son sens ordinaire, sans se préoccuper du contexte. La confusion s'est produite souvent ; c'est ainsi que M. Porter, qui a consacré au *Yècer Hara* une monographie excellente [3], n'a pas laissé de la commettre. Elle est, d'ailleurs,

1. *Rosenöl*, I, p. 227 ; Grünbaum, *Gesammelte Aufsätze zur Sprach- u. Sagenkunde*, p. 118. — Le *Soleiman-Nameh* (voir Zenker, I, p. xv, n° vi) est attribué au poète *turc* Firdevsi, qui vivait sous Bajazet II.

2. L'éborgnement du Diable a réagi sur la légende musulmane de la mort de Moïse. D'après le *Miskat al Masabih*, II, 647 (cité par Grünbaum, *ib.*, p. 214), Moïse *aveugle* l'Ange de la mort, qui veut remplir sa mission. L'altération de la donnée primitive s'explique sans peine, car c'est son aveuglement complet qui rendra l'Ange de la mort incapable d'atteindre le Prophète, devenu ainsi immortel. La tradition conservée par Tabari, I, 581, est plus près de la légende du *Yècer Hara*, car elle parle seulement d'éborgnement ; mais elle est moins logique ; elle atteste la persistance du souvenir du récit exploité. Des Musulmans, semble-t-il, la légende de l'aveuglement de l'Ange de la mort a passé dans le folklore juif, mais avec une curieuse modification : c'est Moïse qu'aveugle Sammaël, qui joue le même rôle que le messager divin. *Debarim Rabba*, xi ; cf. *Petirat Mosché*, dans Jellinek, *Bet Hamidrasch*, I, p. 128.

3. *The Yecer Hara*, A study in the Jewish doctrine of sin (*Biblical and Semitic Studies*, 1901, Yale University).

Digitized by Google

fréquente dans le Talmud même, qui emploie indifféremment ce terme avec ses deux acceptions [1].

Il y a eu certainement un passage de l'une à l'autre, mais laquelle a été la première ? On croira volontiers à une évolution allant du général au particulier ; le sens primitif aura été *mauvais penchant*, sens que le *Yècer Hara* a dans l'Ecriture [2], et le sens dérivé *libido*, parce que celle-ci est la cause de beaucoup de transgressions de la loi.

Ce qui nous intéresse, c'est que l'apologie du *Yècer Hara-libido* est courante dans la bouche des rabbins. Ainsi Schimon ben Lakisch, dont il a été déjà question, dit : « Rendons grâce à nos ancêtres (qui adorèrent le veau d'or), car s'ils n'avaient pas péché, nous ne serions pas venus au monde ; ils auraient conservé leur nature angélique (que leur avait conférée l'acceptation de la Loi). Mais, lui objecte-t-on, il est cependant dit dans la Genèse : Croissez et multipliez. Réponse : ce commandement était fait uniquement pour le temps qui devait précéder la Révélation » [3]. Le Midrasch *Bereschit Rabba*, IX, enregistre une opinion analogue de Samuel ben Nahman. Il est écrit, dit celui-ci : « Dieu vit que tout ce qu'il avait fait était *bon extrêmement* » ; ces mots visent le *Yècer Hara*, sans lequel l'homme n'aurait pas procréé, ce qui aurait entraîné la fin du monde. Interprétant le même verset, Samuel s'exprime ainsi : « *Bon* désigne le *bon penchant*, *extrêmement* le *mauvais*. Mais comment saurait-on appeler *bon* le *mauvais* penchant ? Parce que, sans lui, l'homme n'aurait jamais pris femme et engendré des enfants [4] ». Même préoccupation théologique dans l'exégèse du mot ויצר « Il créa (l'homme) » : les deux *yod* indiquent *deux* créations, celle du *bon* et celle du *mauvais* penchant [5].

Qu'on ne soit pas surpris de la singulière justification du

1. Avec le sens de désir charnel : *Soucca*, 52 *a* ; *Sanhedrin*, 107 *a* ; *Berachot*, 20 *a* ; *Sabbat*, 62 *b* ; *Baba Batra*, 3 *b* ; 58 *a* ; *Kidd.* 21 *b* ; *Ab. Zara*, 17 *b* ; *Ketoubot*, 64 *b*, etc.

2. Genèse, VIII, 21, etc.

3. *Aboda Zara*, 8 *a*.

4. *Bereschit Rabba* ajoute : « ni n'aurait construit de maison », mots qui ne se lisent pas dans le texte parallèle de *Psaumes Rabba*.

5. *Bereschit Rabba*, XIV ; *Berachot*, 61 *a* (Nahman b. Hisda) ; cf. *Berachot*, 31 *a*, l'opinion de Hama b. Hanina, que c'est Dieu qui a créé le mauvais penchant.

Digitized by Google

mauvais penchant que donne Samuel, à savoir que sa création vaut encore mieux que celle du bon. Ce même mot *extrêmement* (*meod*), ressemblant quelque peu à *mot* (mort), surtout dans la prononciation palestinienne, Rabbi Méir en déduira aussi que la création que Dieu déclare la meilleure est celle de la mort [1]. Ces hyperboles sont une loi du genre; c'est quelque chose comme la *folie de la Croix* [2].

Il n'est pas nécessaire de s'étendre sur les mobiles auxquels obéissaient ces agadistes, à savoir le désir d'écarter tout ce qui pouvait porter atteinte à la doctrine essentielle du judaïsme, le monothéisme [3].

6. *Le Diable en bouteille dans le Testament de Salomon.*

Abordons maintenant la comparaison des diverses variétés de notre thème avec celles qui lui sont apparentées.

La première en date de celles-ci se lit dans le *Testament de Salomon*, œuvre judéo-chrétienne, rédigée en grec, qui aurait vu le jour au ve siècle, d'après M. Conybeare [4].

Adares, roi d'Arabie, écrit à Salomon qu'ayant entendu parler de son empire sur les esprits, il le prie de lui envoyer quelqu'un de ses gens capable de s'emparer d'un démon qui souffle à la troisième heure du jour et auquel il est impossible de résister.

Or, dans le même temps, Salomon, au terme de la construction du Temple, cherchait en vain l'ouvrier assez fort pour soulever la pierre à placer au pinacle.

Il dépêche à Adares un de ses serviteurs muni d'une poche de cuir et d'un cachet, en lui prescrivant de faire entrer l'esprit dans le récipient à travers l'anneau. Le démon n'évente pas la ruse; il entre dans la poche; le serviteur en ferme l'orifice, en invoquant le nom du Seigneur Dieu Sebaot.

1. *Bereschit Rabba*, IX.

2. C'est de la même façon que certains rabbins penchant pour l'exclusion du Canon du Cantique des Cantiques — à cause de ses images sensuelles —, Rabbi Akiba dit: « Si l'Ecriture est Sainte, le Cantique est le Saint des Saints » (Mischna *Yadayim*, III, 5).

3. Voir Israël Lévi, *Le péché originel dans les anciennes sources juives*, 2e éd., p. 29.

4. *Jewish Quarterly Review*, XI, p. 1 et suiv.

Digitized by Google

Amené devant Salomon, Ephippas — c'est le nom du démon —, quoique enfermé dans la sarbacane, a encore la force de s'ébattre; puis, comme Salomon lui demande ce qu'il sait faire, il répond qu'il serait en état de loger la pierre à sa place [1].

Cette version du Diable en bouteille ne provient certainement pas de la légende du démon de l'idolâtrie, mais elle offre une ressemblance indéniable avec la légende talmudique d'Asmodée. Ce n'est pas par hasard, en effet, que le démon Ephippas est amené, *volens nolens*, à Salomon, et détail plus intéressant, qu'il est mis à contribution pour la construction du Temple et que son pouvoir est annihilé par l'effet magique de la prononciation du nom divin [2].

Comment s'est produite la conjonction ? Comme le sont généralement ces fusions de traditions folkloriques, par la voie orale. Si c'est vraiment un judéo-chrétien qui est l'auteur du Testament, le fait s'explique mieux : cet écrivain a simplement mêlé un conte populaire à des souvenirs lâches.

L'adaptation de la légende d'Asmodée au conte du Diable en bouteille est plus complète et plus flagrante encore dans le conte, cité plus haut, du pêcheur et de Sacar dans les *Mille et une Nuits*.

7. *Le Diable en bouteille dans les Mille et une Nuits.*

On serait tenté de rattacher ce conte au récit du Testament, dont il dériverait plus ou moins. Mais cette dépendance est loin d'être assurée; elle n'est, d'ailleurs, sensible que dans le préam-

1. Je laisse aux folkloristes le soin de décider si cette intervention du démon pour l'achèvement du Temple entre dans le cadre des légendes sur la construction des cathédrales.

2. Peut-être la bague utilisée pour la capture d'Ephippas devait-elle à l'origine, comme le sceau de Salomon, être employée conjointement avec cette prononciation du tétragramme. — Ce n'est pas non plus fortuitement que le Testament conte une autre anecdote qui rappelle l'histoire d'Asmodée telle qu'elle est rapportée dans la même page du Talmud. Un vieillard vient porter plainte devant Salomon de l'inconduite de son fils. Insensible aux objurgations de son roi, qui lui conseille le pardon, il ne réclame pas moins que la mort de son fils désobéissant. A ce moment, Salomon voit le démon Ornias éclater de rire. Pourquoi ris-tu, lui dit-il ? — Parce que dans quelques jours le fils sera mort et que le père voudra le rejoindre dans la tombe. Ce qui arrive effectivement. Or, Asmodée rit également en voyant tel homme qui se commande des bottes de sept ans, alors que quelques jours après il ne sera plus de ce monde.

Digitized by Google

bule, qui fait jouer un rôle à Salomon dans la capture du démon. Une fois ce prologue terminé, c'est le thème ordinaire qui se développe. Il est plus vraisemblable que l'entrée en scène du roi d'Israël n'est qu'une coïncidence. En tout cas, les premières lignes des *Mille et une Nuits* sont un emprunt direct à la légende d'Asmodée; Salomon y charge Assaf, fils de Berachia, de s'emparer de Sacar, comme il donne mission, dans la légende juive, à Benaya, fils de Yoyada, de lui amener Asmodée. Qu'on n'argue pas, pour écarter cette identification, de la différence des noms, car justement la tradition musulmane remplace *toujours* Benaya par Assaf [1].

Avec les *Mille et une Nuits* apparaît pour la première fois le scénario classique de notre conte. C'est, d'ailleurs, à ce type que les folkloristes rattachent généralement toutes les variétés [2].

Il va sans dire que le motif donné à l'emprisonnement du Diable dans le récipient — la rébellion contre Salomon — n'appartient pas à la version primitive, témoin la vision de Zacharie; il suppose la croyance tardive au pouvoir de Salomon sur les esprits, ce qui le date [3]. Il trahit seulement l'embarras

1. En particulier, c'est lui, Assaf, qui reçoit les plaintes des anciens d'Israël et des femmes de Salomon contre les agissements du div. qui siège sur le trône. Voir G. Weil, *Biblische Legenden der Muselmänner*, p. 272; Tabari, 1, p. 451. C'était, au dire des Musulmans, « un des grands des enfants d'Israël, descendant de Lévi, et il savait le Grand nom de Dieu », Tabari, 1, p. 441. Le changement du nom de Benaya en celui d'Assaf n'est pas plus étonnant que celui du père d'Abraham en *Azar*, alors que les Musulmans connaissaient Tharé, dont ils faisaient l'*oncle* du patriarche, Tabari, 1, p. 193.

2. Voir Bolte-Polivka, *Anmerkungen der Kinder- u. Hausmärchen der Brüder Grimm*, II, p. 414-422; Victor Chauvin, *Bibliographie des ouvrages arabes*, VI, p. 25 (qui soupçonne une origine judéo-persane).

3. La première mention du pouvoir de Salomon sur les démons se lit dans Josèphe, *Antiq.*, VIII, II, 45: « Dieu accorda à Salomon l'art de combattre les démons pour l'utilité et la guérison des hommes. Il a laissé des formules d'exorcisme pour enchaîner et chasser les démons de manière qu'ils ne reviennent plus. 46. Et cette thérapeutique est encore très en vigueur jusqu'ici chez nous. C'est ainsi que j'ai vu un certain Eléazar de ma race qui, en présence de Vespasien.... délivrait des gens possédés des démons. 47. Le mode de guérison était celui-ci: il approchait du nez du démoniaque un anneau dont le châton enfermait une des racines indiquées par Salomon, puis, le faisant respirer, il extirpait l'esprit démoniaque par les narines; l'homme tombait aussitôt, et Eléazar adjurait le démon de ne plus revenir en lui, en prononçant le nom de Salomon et les incantations composées par celui-ci... 48. A l'effet de persuader et rendre plus manifeste aux assistants qu'il possédait bien ce pouvoir, Eléazar plaçait à proximité un gobelet plein d'eau ou

Digitized by Google

d'un conteur qui ne s'expliquait pas le double refoulement du Diable: pourquoi le Démon se trouvait-il malgré lui dans un vase ? La vision de Zacharie nous laisse le soin d'en deviner la cause, relevant par là, d'ailleurs, l'antiquité de cette donnée.

Les *Mille et une Nuits* ont gardé de la version-mère l'ingratitude du démon et le bon tour qui lui est joué, traits qui ont disparu dans les textes juifs. Un détail semble faire croire qu'elles ont aussi conservé un détail du conte juif, c'est le sort réservé finalement au démon. Si dans beaucoup de versions celui-ci est tout bonnement étouffé dans sa prison, le conte arabe le fait rejeter dans la mer, malgré l'aventure qui a mis en lumière l'inefficacité de cette précaution. Fantaisie d'un conteur, dira-t-on. Aucunement, car dans le folklore musulman, Sacar, après sa rébellion, est précipité entre deux rochers dans le lac de Tibériade, où il restera jusqu'à la résurrection des morts [1]. Et c'est justement après que Salomon a pu reprendre sa place et son rôle, au grand déplaisir de son Sosie dévergondé (comme dans la légende d'Asmodée), qu'il est condamné à cette détention [2].

Grünbaum avait déjà conjecturé une parenté entre la croyance populaire des Musulmans sur ce point et l'eschatologie du Livre d'Hénoch [3]. Nous avons vu que cette croyance est probablement celle qui est au fond de la vision de Zacharie.

Concluons: entre les *Mille et une Nuits* et le *Testament de Salomon*, la rencontre est fortuite; en revanche, le conte arabe emprunte au folklore juif son préambule et, peut-être, sa fin. Mais pour le reste, il représente le type classique du Diable en bouteille.

8. *Le Diable en bouteille dans les contes indiens et la légende d'Asmodée et de Salomon.*

Une autre rencontre du thème du Diable dupé avec la légende d'Asmodée nous est fournie par deux contes indiens.

un bain de pieds et il ordonnait au démon une fois sorti de l'homme de renverser ces récipients et de faire ainsi connaître aux spectateurs qu'il avait quitté l'homme ».

1. Weil, *Biblische Legenden*, p. 273.

2. Tabari, I, p. 453-454. Là le nom de la mer manque.

3. P. 75.

Digitized by Google

Le premier a été recueilli au Bengale [1].

Des petits pâtres, en gardant leurs vaches. ont coutume de jouer au roi. Celui qui est élu par ses camarades a son vizir, son préfet de police et d'autres officiers. Un jour ces enfants voient passer un brahmane qui pleure et se lamente. Le petit roi le fait amener et apprend de lui que, dans un procès d'une importance capitale, le radja du pays lui a très injustement donné tort. Avec l'assentiment du radja. le petit roi évoque l'affaire à son tribunal et sa perspicacité et son ingéniosité lui font rendre justice au brahmane.

Voici ce procès:

Le brahmane, très pauvre, s'est expatrié pour aller chercher fortune, laissant à la maison sa femme et sa mère. Un mauvais génie prend la forme de l'absent, s'établit chez lui, en disant, pour expliquer son soudain retour, qu'il a trouvé en route de quoi subsister. Quelques années après, le brahmane revient; il demande aux tribunaux de trancher le différend, et le jugement est rendu en faveur de l'occupant. C'est alors que le brahmane, qui ne peut se consoler, porte l'appel devant le petit roi. Celui-ci prend un vase à étroite embouchure (ou un bambou creux, d'après une autre version) et décide que le véritable brahmane se reconnaîtra à ce qu'il pourra entrer dans le récipient. Le brahmane se récrie en pleurant, tandis que le mauvais génie accepte l'épreuve. Changeant de nouveau sa forme, celui-ci entre dans le vase. Alors, le petit roi, qui n'attendait que cela, ferme l'orifice et fait jeter au feu le génie [2].

Une version analogue a été recueillie chez les Bataks de Sumatra [3].

Un jour Manggarang-garing begu, le démon voleur d'enfants, aperçut un homme qui, avec son enfant, s'en allait au bain. Aussitôt qu'ils se trouvèrent tous les deux dans l'eau, le démon s'élança sur le petit garçon, s'en empara et s'éloigna rapidement. Le père, à cette vue, sortit précipitamment de l'eau et poursuivit le ravisseur.

1. Lal Behari Dey, *Folk-tales of Bengal*, n° 12; G. H. Damant, *Bengali Folklore, Legends from Dinajpur*, dans *Indian Antiquary*, 1, p. 345; d'après Cosquin, *Etudes folkloriques*, p. 627.

2. Nous nous sommes contenté de reproduire le résumé de Cosquin, *Etudes folkloriques*, p. 627, note 3.

3. C. M. Pleyte, *Bataksche Vertellingen*, 1894, p. 99; traduction dans *Mélusine*, IX, col. 87-88.

Digitized by Google

Quand il l'eut atteint. il réclama son enfant, mais Manggarang-guring begu répondit [1]: « C'est mon enfant, pourquoi vous le donnerais-je? » — « Eh bien, reprit le père, allons chez le chef du village, pour qu'il juge entre nous ». — « Accepté, dit le démon, mais je n'ai nulle part vu votre enfant ». Tous deux s'en allèrent ensuite chez le radjah...

Les juges, après une première épreuve (qu'il est inutile de reproduire ici), soumirent à celle-ci le démon et le père. Le père devait se glisser dans une sarbacane, dont l'ouverture était trop étroite pour lui. Comme on insistait, il s'écria avec colère: « Vous ne voulez pas me rendre mon enfant, finissez-en, et qu'il soit perdu pour moi! » — « L'entendez-vous, cria le démon avec joie, maintenant je vous montrerai que l'enfant est à moi », et, ce disant, il se glissa dans la sarbacane, qu'il remplit entièrement. Ensuite, il se changea en un *atukatuk*, une sorte d'abeille, et sous cette forme, il pénétra encore plus avant dans la sarbacane. A ce moment on rendit l'enfant au père, qui s'empressa de boucher les deux extrémités de la sarbacane, de sorte que Manggarang-guring fut prisonnier et suffoqua.

Voilà, semble-t-il, un nouvel assemblage de la légende de Salomon et Asmodée avec le thème du Diable en bouteille; mais cette fois, ce n'est pas le préambule, à savoir la capture du démon, qui est exploité, c'est la substitution du Diable au roi d'Israël.

Ce n'est pas tout, le juge non professionnel qui confond le Malin a nom Salomon dans un procès de la même famille que celui qu'on vient de lire. Un manuscrit du *Midrasch Tanhouma* [2] raconte, en effet:

Un homme qui portait un pot de lait rencontra dans les champs un serpent qui poussait des cris. « Pourquoi ces plaintes, demanda-t-il? — Parce que j'ai soif; que portes-tu dans ce pot? — Du lait. — Donne-le-moi, et je te montrerai un trésor qui t'enrichira ». Qui fut dit fut fait. « Fais-moi voir maintenant le trésor. — Suis-moi ». Ils arrivèrent près d'une grande pierre: « C'est sous cette pierre qu'est enfoui l'argent ». L'homme souleva la pierre, creusa la terre et finit par

1. Pleyte suppose avec raison que le démon avait pris la forme du père.

2. De Rossi, 261, publié par Buber dans son édition du *Tanhouma*, I, p. 157. Le texte dont on va lire la traduction et que nous avons déjà utilisé dans cette *Revue*, LXXV, p. 207, fait partie de morceaux que Buber attribue à Moïse Hadarschan (XIe siècle), avec raison sans doute.

Digitized by Google

découvrir le trésor. Il s'en empara et fit mine de s'en retourner chez lui. Mais le serpent fait un saut et s'enroule autour du cou de l'homme. — « Pourquoi agis-tu ainsi? — Pour te faire mourir, parce que tu t'es emparé de tout mon avoir. — Eh bien, accompagne-moi devant le tribunal de Salomon. — Que réclames-tu, dit celui-ci au serpent? — Sa mort, parce qu'il est écrit: Tu le mordras au talon (Genèse, III, 15). — Commence par descendre de son cou, il ne convient pas que tu jouisses d'un avantage sur lui, car vous êtes tous les deux égaux devant le tribunal ». Le serpent obéit et Salomon dit à l'homme: « Toi, Dieu t'a prescrit de lui écraser la tête *(ib.)* ». Là-dessus, l'homme se jeta sur le serpent et lui écrasa le cerveau. De là cette parole des Sages: « Le meilleur des serpents, fracasse-lui le cerveau ».

Conte analogue dans un autre texte juif [1]. Là c'est un vieillard qui réchauffe un serpent gelé. Ils vont d'abord soumettre le différend à un bœuf et à un âne, puis à David, qui les renvoie sans rien décider. Finalement ils rencontrent le jeune Salomon, qui termine l'affaire en fournissant au vieillard l'occasion d'assommer le serpent.

Une autre surprise nous attend: dans le conte de Sumatra, on a dû remarquer une variété du jugement de Salomon tel qu'il est raconté dans la Bible: le vrai père de l'enfant disputé renonce à le vouloir pour lui.

Ce faisceau de coïncidences n'est-il pas fait pour suggérer l'idée d'une influence juive s'exerçant jusqu'en Extrême-Orient?

Il ne nous en coûte aucunement de souffler sur cette conjecture: ces contes indiens ne doivent rien au folklore juif, car ils se suffisent à eux-mêmes.

Il y aurait parallélisme et parenté entre ces fictions et l'affabulation des *Mille et une Nuits* si les deux victimes du démon étaient nécessairement taillées à l'image de Salomon. Mais ces pauvres gens ne lui ressemblent guère. Ensuite et surtout, ces substitutions sont banales dans la théologie aussi bien savante que populaire de l'Inde. On a même dit que la légende d'Asmodée se substituant à Salomon est un emprunt au folklore indien [2].

1. *Massé-Buch*, Bâle, 1602; Grünbaum, *Jüdisch-deutsche Chrestomathie*, p. 411.

2. Varnhagen, *Ein indisches Märchen auf seiner Wanderung*, Berlin, 1882. Un magicien se vante de connaître le moyen de se dépouiller de son corps pour en prendre un autre. Il propose à un roi d'éprouver son art; le prince,

Digitized by Google

Nous avons autrefois combattu cette hypothèse avec une assurance que nous n'aurions plus aujourd'hui [1].

Reste, il est vrai, cette curieuse coïncidence que le procès dans le conte indien est porté devant le petit roi, comme il l'est, dans le conte juif, devant le jeune Salomon. Ici encore, la coïncidence est fortuite. Observons d'abord que le rôle attribué en la circonstance à Salomon, aux dépens de son père David, trahit une origine musulmane, comme nous l'avons déjà dit [2]. Le conte aurait donc été transporté assez tardivement dans les Indes. Mais, si transport il y a, ce n'est pas seulement le conte du *Tanhouma* ou du *Maasé-Buch* qui offre cette donnée, elle est plus près encore du conte bengalais dans *l'Evangile syriaque de l'Enfance*. Des camarades du petit Jésus l'ont proclamé roi. Un homme venant de Jérusalem est arrêté par eux et invité à aller saluer leur roi. L'homme y consent, et Jésus s'aperçoit qu'un serpent est enroulé autour de son cou. On devine la suite, qui d'ailleurs a perdu sa pointe [3]. Il y a mieux : un vieux texte sanscrit, les Jatakas, fait jouer ce rôle du juge ingénieux au futur Bouddha. La question est donc vidée : l'Inde n'avait pas besoin du conte juif pour la mise en scène qui nous avait arrêté un instant.

Les Jatakas [4] vont également montrer que le jugement de Salomon avait son pendant dans les Indes.

Voyant une femme se baigner avec son enfant, une Yakshini, démon femelle, s'avise de vouloir dévorer l'enfant. Elle prend la forme d'une femme, demande la permission d'allaiter le petit, puis l'emporte en s'enfuyant. La mère la poursuit : il est à moi, dit l'ogresse. Les deux femmes passent justement devant la salle d'audience du futur Bouddha, qui leur propose de trancher le différend. Il trace une ligne sur le sol et dit à la Yakshini de tirer l'enfant par

qui a des raisons de vouloir changer de peau, se prête à l'expérience; le magicien revêt la forme du roi et retourne à la ville, où il prend sa place.

1. *Revue*, t. XVII, p. 60.

2. *Revue*, LXXV, p. 208.

3. Cosquin, *Un épisode d'un évangile syriaque et les contes de l'Inde*, dans *Etudes folkloriques*, p. 613.

4. Version pâlie, traduction singhalaise, citée dans *Mélusine*, IV, col 338. Chose amusante, Jellinek a jugé bon d'insérer dans son recueil de petits Midraschim, *Bet Hamidrasch*, t. VI p. 123, une traduction hébraïque de ce conte, d'après Thomas Steele, *Kusa Jata*, Londres, 1871.

Digitized by Google

les bras et à la mère par les jambes: il sera à celle qui l'aura tiré de son côté. La vraie mère s'y refuse.

Même histoire, avec quelques variantes, dans un drame chinois [1].

Ces deux variantes indiennes du Diable dupé ne doivent donc rien au folklore juif.

Faudra-t-il en dire autant des nombreux avatars du thème populaire qui ont cours en Occident et qui ont en commun avec l'histoire de Josué b. Lévi qu'ils se terminent par la justification de la mort ?

9. *Misère et la Mort.*

Nous ne citerons de cette variété du Diable dupé que quelques spécimens:

I. — Une bonne femme nommée Misère rend service à un pauvre vieillard, le réchauffe et le nourrit, quoiqu'elle-même soit très misérable. Le vieillard lui dit: Je suis le saint Wanon, envoyé par Dieu sur la terre pour voir comment les hommes pratiquent la charité. Pour te récompenser, je te conseille de formuler un vœu, et il sera exaucé. Misère répond: Je ne possède qu'un poirier, et les gamins viennent sans cesse en manger les fruits. Fais que quiconque montera sur l'arbre n'en puisse descendre qu'avec ma permission.

Plus tard arrive la Mort. Malgré sa misère, la pauvre femme ne veut pas lui obéir. Puis elle s'avise de lui dire de monter sur le poirier, pour lui cueillir trois poires qu'elle mangera avant de mourir. La Mort lui accorde cette grâce et monte sur l'arbre; alors elle prononce la formule, et la Mort ne peut plus redescendre.

Mais tout va de mal en pis, la vie devient impossible pour tous, et c'est à qui réclamera la mort. Attirée par le bruit, Misère accède au vœu commun et permet à la Mort de redescendre [2].

Dans un autre conte français, la bonne femme met une condition à son acquiescement: elle ne délivra la Mort que si celle-ci

1. *Mélusine*, IX, col. 385. On connaît la scène peinte sur un mur de Pompéi, scène où l'on a voulu voir une parodie du récit biblique, et qui a son précédent dans une intaille antique recueillie en Orient et où les personnages sont traités à la manière des cylindres assyriens et babyloniens, *ib.*, col. 313 et 337.

2. Deulin, *Contes d'un buveur de bière*, p. 29.

Digitized by Google

s'engage à ne venir la prendre qu'après trois appels. Mais la vieille devient si cassée, si infirme, qu'elle ne tarde pas à appeler celle qui mettra fin à sa décrépitude [1].

Ce conte ne rappelle plus le type ordinaire que par le bon tour joué à la Mort, *alias* le Diable, et cette ruse est un moyen magique enseigné à l'héroïne de l'histoire en récompense de sa charité envers un saint personnage. Il rappelle davantage la légende de Josué ben Lévi, et par le fait que c'est la Mort qui est dupée et par l'apologie de celle-ci.

Le conte suivant, qui n'est qu'une variante, nous ramène à la forme banale du Diable dupé.

II. — Misère est un forgeron extrêmement pauvre. Un jour passent devant son atelier le bon Dieu et saint Pierre. Le bon Dieu est monté sur un âne, qui vient de se déferrer; il demande à Misère de réparer le mal, mais le pauvre homme n'a même plus un morceau de fer dans sa forge. Que fait-il? Il prend une boucle d'argent qui lui reste et en confectionne un fer. Pour le récompenser, Dieu lui offre trois dons, y compris son entrée future dans le Paradis. Misère à ces dons préfère celui-ci, que ce qui entrera dans sa blague à tabac ne puisse en sortir sans sa permission.

Mais malgré cette aubaine, Misère est toujours aussi pauvre et, de guerre lasse, il se voue au Diable, lui vendant son âme pour de l'argent. Le Diable, qui est en même temps la Mort, lui accorde un délai de vingt ans pour l'exécution du marché. A l'échéance, le Diable revient. Je suis prêt, dit Misère, mais on m'a assuré que tu te rendais petit à volonté: pourrais-tu entrer dans le corps d'une fourmi? Oui, répond Platus, qui aussitôt se transforme en cet insecte. Vite Misère le fourre dans sa blague, et tous les jours le frappe sur son enclume.

Comme il n'y a plus sur terre ni guerres, ni disputes, parce que le Diable ne tente plus le monde, chacun est heureux, excepté les procureurs. Ceux-ci viennent se plaindre au roi de leur misère; il écoute leurs doléances, et voilà pourquoi la malice de Misère n'a servi de rien [2].

Même début: service rendu par un pauvre homme, nommé Misère, à de saints personnages. Récompense analogue accordée à sa bonne action: un don magique. Mais un trait nouveau

1. Carnoy, *Contes français*, p. 164.

2. Paul Sébillot, *Contes populaires de la Haute-Bretagne*, 2e série: Contes des paysans et des pêcheurs, p. 272.

Digitized by Google

apparaît, trait hors de propos, car il jure avec ce qui précède et trahit par là une infiltration: Bonhomme Misère, qui ne se rappelle plus le don merveilleux dont il est détenteur, vend son âme au Diable. Il se tire d'affaire par la ruse connue: défi à Lucifer de se rapetisser et d'entrer dans le récipient et fermeture de cette prison improvisée. Comme dans le n° I, l'anecdote est de caractère étiologique, mais facétieux, cette fois.

Dans le texte qu'on va lire, la ruse est également employée pour sauver un malheureux qui, ne pouvant plus supporter sa misère, a vendu son âme au Diable pour un peu d'argent.

III. — A la ferme de Jean les affaires vont mal. Passe un homme bien habillé qui demande à la femme si elle et son mari veulent devenir heureux: « Je suis Lucifer, roi des Enfers, et ferai votre bonheur si dans quinze ans vous me cédez votre mari ». L'offre est acceptée.

Tout va bien, mais, la quinzième année à moitié écoulée, Jean devient triste. Sa femme le rassure en lui disant qu'elle trouvera le moyen de le tirer d'affaire. Lucifer arrive: Entrez dans cette chambre, lui dit la femme. Aussitôt Jean prend la bouteille à eau bénite et verse la moitié du contenu sur la tête du Diable. Celui-ci se met à hurler de douleur et veut s'enfuir. Mais il ne le peut que par le trou aux immondices. A l'extérieur, la femme de Jean se tenait prête avec une bouteille et, quand Lucifer sort par le trou, il est pris dans la bouteille, que la femme bouche aussitôt. Le Diable tempête, mais en vain; la femme porte la bouteille sur une montagne élevée et la place en un endroit découvert, exposée aux rigueurs du climat. Lucifer était là depuis dix ans quand arriva un meunier: « Ami meunier, lui dit-il, laisse-moi sortir. — Je le veux bien, mais à la condition que je puisse prendre de chaque sac deux pelletées de farine sans que le client s'en aperçoive ». Le meunier enlève le bouchon, mais attrape le Diable par la queue et lui déclare qu'il ne le laissera pas partir avant qu'il ne lui fasse une autre promesse [1].

Cette fois, ce n'est plus seulement la donnée ordinaire qui reparaît, le conteur a pris plaisir à accumuler tous les tours destinés à tromper le Diable: aspersion de l'eau bénite, qui rappelle l'invocation du nom divin, emprisonnement dans une chambre, qui joue le rôle du récipient classique dont on ne sort que pour être capturé définitivement, trou conduisant aux

1. Conte flamand, *Revue des Traditions populaires*, XIV, p. 86.

Digitized by Google

immondices, lesquelles d'ordinaire constituent le dernier châtiment, enfin la bouteille que l'on referme. Mais par un autre trait, ce conte rentre mieux encore dans le cadre de notre thème: comme dans le conte des frères Grimm [1], par exemple, la bouteille est transportée sur une montagne, ce qui permettra au Diable d'appeler au secours, et, comme dans les *Mille et une Nuits*, l'histoire recommencera, le Diable délivré devra être remis dans l'impossibilité de nuire. Mais cette suite a été remplacée par l'introduction d'un thème populaire, sans lien d'ordinaire avec le nôtre: le Diable convient avec son sauveur qu'il entrera dans le corps de la fille du roi et en sortira seulement sur l'ordre que le pauvre homme lui intimera, d'où une récompense fastueuse [2].

Deux contes canadiens français, c'est-à-dire d'origine normande, qui appartiennent à ce cycle, vont nous ramener à la légende de Josué ben Lévi, et même à une donnée caractéristique que nous n'avons pas encore rencontrée.

IV. — Pipette est un paresseux qui quitte la maison. Il a bientôt dépensé son avoir. Avec les quelques sous qui lui restent il s'achète un pain. Comme il le rompt pour manger, saint Jacques lui dit qu'il a faim: il lui tend un morceau de son pain. Notre Seigneur arrive: même scène. Après une longue marche, il rencontre ses deux obligés. Saint Jacques lui offre une baguette, qui lui livrera tout ce qu'il souhaitera. Notre Seigneur lui fait la même offre. « Demande-lui le Paradis à la fin de tes jours, lui souffle saint Jacques, c'est Notre Seigneur. - J'aime mieux un jeu de cartes qui me fera gagner quand je voudrai ».

1. Ed. de 1815, n° 9.

2. Un conte gascon a mieux agencé le scénario: Misère, en l'espèce un forgeron, se voue au Diable et c'est son dernier jour arrivé qu'il fait la charité à Jésus, à saint Jean et à saint Pierre. Pour le récompenser, ceux-ci lui confèrent le pouvoir magique de clouer le Diable sur une branche d'un noyer et de le jeter ensuite dans les latrines. Bladé, *Contes populaires de la Gascogne*, t. II, p. 225. — Le thème de l'exorcisme du Diable a pénétré aussi dans le folklore talmudique, voir *Revue*, VIII, p. 200, et X, p. 66. Nous renonçons volontiers aujourd'hui à l'hypothèse que nous avons émise à ce propos, comme l'eût fait aussi certainement le regretté Bacher (voir *Revue*, XXXV, 285) pour la sienne, s'il avait été plus versé dans la connaissance du folklore. L'existance de ce conte dans les contes bouddhiques du Tripitaka chinois témoigne nettement contre cette hypothèse, voir Chavannes, *Cinq Cents Contes et Apologues extraits du Tripitaka chinois*, I, p. 186.

Digitized by Google

Dieu ordonne à la Mort d'aller quérir Pipette. — Pourquoi ne m'as-tu pas averti? lui dit Pipette: je n'ai pas la barbe faite. Il ajoute: « Pendant que je vas me greyer (me préparer), va dans l'arbre devant la porte m'emplir ce panier de cenelles, pour qu'on les mange en chemin ». La Mort monte dans l'arbre et Pipette, prenant sa baguette, souhaite que la Mort reste collée dans le cenellier tant qu'elle ne renoncera pas à l'emporter. La Mort cède et retourne près de Dieu, lui disant qu'elle ne retournera quérir Pipette. Devenu vieux, il se fait enterrer en vie; mort, il va à la porte du Paradis. Saint Pierre lui en refuse l'entrée. Laisse-moi me cacher derrière la porte. Saint Pierre le lui accorde. Il sort ses cartes et propose à un autre à ras lui (près de lui): « Veux-tu jouer aux cartes: jouons place pour place ». Il gagne et prend sa place. Il renouvelle la scène jusqu'à ce qu'il arrive près de Dieu, à qui il propose de jouer aux cartes. Tu es bien là, restes-y [1].

Un autre conte de la même collection se termine ainsi: « L'homme arrive à la porte du ciel, où Pierre ne veut pas le laisser entrer. Encore une grâce, saint Pierre, entrebaillez la porte que je puisse voir la beauté du ciel. Saint Pierre la lui entrebaille. Aussitôt l'homme jette son sac dans le ciel et se souhaite dedans. Sitôt souhaité, sitôt fait » [2].

Ces deux contes sont bien de la même famille que ceux que nous venons de voir: même introduction, même acte de charité accompli par un pauvre homme en faveur de Jésus et d'un ou plusieurs saints, même offre de récompenses magiques, dont l'une est l'entrée au Paradis, à laquelle l'intéressé préfère un avantage moins éloigné, même malice employée pour clouer la Mort, ou le Diable, à une branche d'arbre, enfin, même renonciation à une immortalité qui sans doute n'est pas souhaitable (indiquée seulement par ces mots que l'homme se fait enterrer *en vie*, abandonnant par là le privilège dont il jouit).

L'histoire pourrait s'arrêter là, mais notre bonhomme, après sa mort, veut entrer au Paradis, revenant ainsi sur son refus, puis par ruse il arrive à ses fins, et cette ruse a le même caractère que celle de Josué ben Lévi.

1. *Journal of American Folk-lore*, vol. XXIX, janvier-mars 1916, *Contes populaires canadiens*, p. 105.

2. Saint Pierre lui avait donné un sac dans lequel tout ce qu'il voudrait entrerait. *Ib.*

Digitized by Google

Que faut-il penser des relations de ce groupe de contes avec le folklore juif ?

Les quatre premiers contes ne coïncident avec leurs analogues juifs que par la combinaison des éléments ordinaires du Diable dupé avec l'apologie de la mort comme conclusion. Le tout est de savoir si cette combinaison ne peut pas s'expliquer par une opération banale de l'esprit ou si elle trahit nécessairement un emprunt. A notre avis, la seconde de ces explications est trop douteuse pour qu'on l'adopte sans raisons sérieuses. Le folklore regorge de combinaisons de cette nature. Quant au fond même de l'apologie, il n'a pas besoin d'être attribué à une infiltration : placée devant le même problème, l'imagination découvre la même solution, ou, mieux encore, s'inspire de notions devenues universelles.

Mais, pour ce qui concerne l'entrée au Paradis du héros de l'histoire, il nous paraît invraisemblable que l'imagination ait, en deux régions différentes, trouvé dans son propre fonds des éléments aussi particuliers ; ce détail, dans les contes canadiens-normands, doit provenir de la légende juive. Par quelle voie s'est opérée la transmission, c'est aux folkloristes professionnels de le découvrir.

* * *

Arrivé au terme de cette petite étude, nous n'essayerons pas de rechercher l'origine du conte du Diable dupé. C'est une tâche que nous ne voulons pas assumer, n'ignorant pas la vanité de pareilles recherches. Depuis la découverte du conte égyptien des *Deux frères* nous reportant au XIVe siècle avant l'ère chrétienne, antérieur, par conséquent, à la naissance du bouddhisme, auquel on veut d'ordinaire attribuer la paternité de la plupart des contes, le scepticisme s'impose, ou plutôt on doit postuler un âge préhistorique pour ces productions de l'esprit humain. Tout ce qu'il est permis d'affirmer, à notre avis, c'est que le Diable dupé se présente sous deux aspects :

1° C'est une simple ruse facétieuse, ne comportant pas nécessairement un personnage diabolique, et de ces ruses le folklore

Digitized by Google

en imagine de toutes sortes, telle, par exemple, celle de la feinte maladresse [1];

2° Quand le Diable est le héros principal, c'est le résidu d'un mythe dualiste, la lutte du Dieu du mal et du Dieu du bien, finissant par la victoire, plus ou moins complète, de celui-ci.

Nous ajouterons, pour terminer, que l'inventaire auquel nous venons de procéder semble bien mettre en lumière un des traits du folklore juif, plus ou moins savant, la tendance à promouvoir les créations de l'imagination populaire à la dignité d'arguments théologiques. Et ce trait semble naturel, ces légendes ayant été transmises par des rabbins.

Israël Lévi.

1. Un être malfaisant, sorcier ou sorcière, ogre ou ogresse, veut mettre à mort une créature humaine que la malchance a livrée en son pouvoir, et, pour cela, lui propose un acte en apparence sans danger, qui le conduira sûrement au trépas. L'innocent, plus avisé que son ennemi, le prie de lui montrer d'abord la manière de s'y prendre pour lui obéir: sans méfiance, le démon s'exécute et c'est lui qui succombe. Cosquin a réuni un très grand nombre de spécimens de ce conte dans ses *Etudes folkloriques*, p. 349 et s. (*Le conte de la Chaudière bouillante et la feinte maladresse dans l'Inde et hors de l'Inde*). Aux exemples qu'il cite il faut ajouter une des scènes de l'histoire de Yisbi Benob (voir *Revue*, XVII, p. 202 et 206); Orpha, mère d'Isbi, occupée à filer, laisse à dessein tomber son fuseau et dit à Abisaï de le lui rendre; éventant la mèche, le jeune homme jette le fuseau à la tête de la mégère et la fait ainsi mourir.

Digitized by Google

Le Dictionnaire hébraïque de Ben Jehouda

I.

Il y a environ vingt ans qu'a commencé de paraître le Dictionnaire dont je veux parler ici. Il en est à présent à son septième tome et embrasse dans une pagination continue 3.692 pages en doubles colonnes d'impression serrée, format de lexique. Il va de la lettre א jusqu'au mot יסך. Des 22 lettres de l'alphabet hébraïque il manque donc plus de 9 lettres encore, qui rempliront environ 5 autres volumes. Le plan primitif sera par conséquent sensiblement dépassé comme étendue. Remarquons tout de suite que cela ne sera pas au détriment de l'œuvre. L'auteur lui-même n'a pu estimer exactement au début de son entreprise la richesse du matériel, bien qu'il eût déjà réuni ses fiches, dont j'ai pu voir une partie en l'année 1908. C'est sur la foi de cet examen que W. Bacher ainsi que moi-même, nous avions recommandé chaudement la publication d'une telle œuvre, recommandation qui a été suivie de succès, ce qu'il m'est permis de constater après coup avec satisfaction, la chose n'ayant été mentionnée nulle part. L'auteur, Eliézer Ben Jehouda, mort le 16 décembre 1922, a mené son travail à bonne fin, de sorte que son collaborateur a pu le préparer pour l'impression, et que les tomes VI et VII ont déjà paru, depuis la mort de l'auteur. Je me propose d'apprécier l'œuvre entière, mais pour les détails je me bornerai aux deux récents volumes, que j'ai examinés à leur apparition autant qu'il est possible de le faire pour un lexique aussi étendu. L'ouvrage, intitulé en hébreu מִלּוֹן הַלָּשׁוֹן הָעִבְרִית [1]

1. *Thesaurus totius Hebraitatis et veteris et recentioris.* Auctore Eliezer Ben Jehuda Hierosolomitano. Schönebergi apud Berolinum. In aedibus Prof. G. Langenscheidti. Vol. VI (1925), 2749-3221, vol. VII (1927), 3222-3692.

Digitized by Google

הישנה יהחדשה, possède aussi un titre latin, anglais, français [1] et allemand.

Le but de l'œuvre est déjà exprimé dans le titre: elle veut constituer le répertoire lexicographique de l'ensemble de la littérature hébraïque. Elle doit être un dictionnaire de la Bible, du Talmud et du Midrasch, de la littérature post-talmudique comme de la littérature hébraïque moderne. Alors qu'il existe des dictionnaires de la Bible depuis le xe siècle et du Talmud depuis le xie, on manquait complètement de dictionnaire pour la littérature hébraïque du moyen-âge, qui embrasse environ 20.000 ouvrages. A cet égard l'œuvre présente comble une lacune très sensible. Les écrits hébraïques sont répartis par Ben Jehouda, d'accord avec l'opinion générale, en quatre groupes: la Bible, le Talmud et le Midrasch, la littérature post-talmudique et la littérature contemporaine. A cette dernière appartiennent aussi les nouveaux vocables forgés par l'auteur lui-même ou par d'autres dans la mesure où ils ont trouvé accès dans la langue hébraïque courante ressuscitée par les efforts mêmes de Ben Jehouda ou dans les ouvrages et revues hébraïques. Pour rencontrer un vocable néo-hébraïque de ce genre il n'y a pas loin à chercher, car le titre lui-même, à savoir *Millon*, est une création de l'auteur, qui a été adoptée pour désigner en hébreu un dictionnaire. Comme de nouvelles formations de mots sont nécessaires pour la langue courante, il s'est constitué en Palestine une société spéciale de langue hébraïque qui, entre autres tâches, s'est proposé de refréner ou d'éliminer les tendances inconsidérées. D'autre part, il circule continuellement de nouveaux mots, de sorte que des lexiques ont été composés pour l'intelligence de ceux-ci, en dernier lieu par Laser et Torczyner. Toutefois c'est à Ben Jehouda que revient le mérite d'avoir ouvert la voie: son œuvre peut donc passer, à ce point de vue, comme faisant date, encore que, dès son apparition, son travail soit en partie lacuneux et en partie dépassé. L'importance de ce dictionnaire n'est pas là.

La matière de l'ouvrage est puisée aux sources, qui sont différenciées l'une de l'autre par des signes. Une astérisque désigne le Talmud et le Midrasch; trois points les écrits post-

1. *Dictionnaire complet de langue hébraïque ancienne et moderne*, etc.

Digitized by Google

talmudiques; deux points les mots les plus récents créés par l'auteur lui-même ou par d'autres auteurs contemporains, tandis que les mots bibliques sont dépourvus de tout signe. On peut approuver, de façon générale, un pareil système, quoique les limites en soient élastiques, car des livres de basse époque biblique, comme, par exemple, Kohélet, sont très proches de la langue de la Mischna et de celle de Ben Sira. En tout cas la connaissance des sources est importante. L'hébreu a été, au moins jusqu'à la clôture de la Mischna, c'est-à-dire jusqu'au IIIe siècle, une langue vivante, qui *n'a pas emprunté à la Bible son vocabulaire. Le Talmud et le Midrasch ne connaissent pas encore le « style mosaïque », qui ne commence d'apparaître que vers les* X-XIe *siècles*. La que tion de l'origine et du développement du style mosaïque, que j'ai soulevée ailleurs et étudiée brièvement [1], ne peut pas être traitée ici incidemment; elle a de l'importance au point de vue lexicographique. Pour le moyen-âge la Bible et le Talmud ont été considérés comme des grandeurs sacrées et ont dominé la langue, qui n'était plus langue vivante. Les changements dans la signification des mots remontent en première ligne aux langues, sémitiques et non sémitiques, que les Juifs avaient adoptées comme langues maternelles dans les pays de la Diaspora. La même observation vaut aussi en ce qui concerne la prononciation de l'hébreu, surtout dans les pays d'Europe au moyen-âge, chose qui, a la vérité, ne s'aperçoit pas dans l'écriture et ne peut se deviner que par les transcriptions dans le langage courant. Sur la langue de la littérature médiévale, l'Orient comme l'Occident ont exercé une influence puissante tant au point de vue de la morphologie que de la sémantique. Tout est encore à faire à ce sujet.

Sur l'hébreu du moyen-âge, en effet, on manque jusqu'à présent de tout travail préparatoire à l'intelligence historique des faits. Même dans le présent ouvrage ce point passe tout à fait à l'arrière-plan, en ce qui concerne les citations et tout le reste, par rapport à la Bible et au Talmud. Ceux-ci, en effet, sont étudiés plus à fond que la littérature hébraïque du moyen-âge, pour laquelle l'expression de post-talmudique ne dit rien de

1. *Leo Modenas Briefe und Schriftstücke*, Budapest-Strasbourg, 1906, partie allemande, p. 15-18.

Digitized by Google

positif. Ce terme ne fait que la limiter dans le temps, sans la caractériser au point de vue du fond. En outre elle est, pour le fond comme pour la forme, incomparablement plus variée que les œuvres de la tradition juive que l'on nomme *a potiori* brièvement Talmud, faute d'une désignation plus adéquate. Ajoutez à cela que l'auteur est plus au courant de la Bible et du Talmud que de la littérature aux multiples ramifications du moyen-âge.

Celle-ci embrasse, si l'on prend à la lettre le terme de post-talmudique et qu'on y ajoute le XIXe siècle avant la rénovation toute récente de la langue, 1.400 ans en chiffres ronds. Période considérable, pendant laquelle toutes les langues se sont modifiées à beaucoup d'égards, mais surtout une langue qui n'est pas limitée à *un* pays, mais s'étend sur les régions les plus diverses, presque sur tous les pays qui ont possédé une culture quelconque. Je serais donc porté à demander si pour l'hébreu, à côté du *temps*, il ne faut pas considérer aussi l'*espace*. La Babylonie, l'Espagne, l'Italie, l'Allemagne, pour ne nommer que quelques pays, pourraient être, au point de vue de l'hébreu, traitées séparément, car leurs Juifs ont écrit un hébreu sensiblement différent, sinon grammaticalement, du moins au point de vue lexicographique et stylistique. Ceci n'est pas un reproche que nous adressons au présent dictionnaire; nous voulons, au contraire, indiquer par là quelles difficultés l'auteur a eu à surmonter. Il a ouvert la voie, il a posé les fondements sur lesquels on aura à bâtir plus tard en ce qui concerne le point que nous avons touché. Si, parmi les quatre groupes lexicographiques entre lesquels l'auteur divise sa matière, le groupe médiéval n'est pas à la même hauteur que les trois autres, il n'en faut pas moins considérer cette partie comme la plus méritoire de l'ouvrage, parce que Ben Jehouda nous donne le *premier* dictionnaire en ce domaine vaste et difficile, tandis que pour la Bible et le Talmud il existe déjà des dictionnaires depuis près d'un millier d'années.

Le savoir étendu et le zèle ardent de Ben Jehouda ont également fourni de l'excellent en ce qui concerne ces deux dernières œuvres. Pour parler d'abord du Talmud et du Midrasch, il y a lieu de remarquer que, même pour cette couche moyenne de la littérature hébraïque, il n'y a point de dictionnaire qui en présente le vocabulaire tout entier, car les lexiques de Nathan Ben Yehiel (XIe siècle à Rome), l'*Arouch*, que A. Kohut a réédité de

Digitized by Google

façon critique et a complété en huit volumes (*Aruch completum*), comme aussi le dictionnaire néo-hébraïque en quatre volumes de J. Levy et le *Dictionary* en deux volumes de M. Jastrow, qui en dépend, sont pleins de lacunes. Quoique à un moindre degré que l'*Arouch* de Nathan Ben Yehiel, ces deux auteurs s'occupent principalement des mots difficiles pour la forme et le fond. En conséquence, quels que soient les progrès réalisés par les travaux de Kohut, Levy et Jastrow, un dictionnaire *complet* du Talmud et du Midrasch est un besoin pressant de la science. A ce besoin répond le présent dictionnaire, en ce qu'il relève *tous* les mots hébreux qui se rencontrent dans le Talmud et le Midrasch, qu'ils soient déjà dans la Bible ou non et sans se préoccuper s'ils sont difficiles ou faciles à comprendre. Sur la base de notre dictionnaire il est possible d'établir quels mots hébreux nouveaux se trouvent dans le Talmud et le Midrasch qui manquent dans l'hébreu biblique ou qui y sont employés dans un autre sens. En nous donnant la lexicographie hébraïque intégrale de la tradition juive, le *Millon* de Ben Jehouda offre un secours précieux à l'étude philologique de la Bible. Il est vrai, le néo-hébreu a depuis longtemps été utilisé pour l'éclaircissement de l'hébreu biblique, mais ceci ne peut se faire systématiquement et aisément qu'à présent, grâce au *Millon*. C'est là un mérite de l'ouvrage qu'on ne saurait exagérer.

C'est encore un des mérites de cette œuvre que d'avoir utilisé des textes manuscrits provenant tant des bibliothèques connues que de la Gueniza, c'est-à-dire des fragments sortis au jour de la chambre de débarras de la synagogue du Vieux-Caire (Fostât) et dispersés de par le monde. Malheureusement il n'est pas rare que Ben Jehouda ait omis d'indiquer le lieu ou le possesseur des fragments. Un défaut plus grave encore, c'est qu'il s'est servi du texte courant, censuré, du Talmud, dans lequel les mots visés par la censure, concernant les païens, les judéo-chrétiens, les hérétiques, l'apostasie, le Talmud, les idoles et l'idolâtrie sont remplacés par d'autres, et qui prêtent à la confusion, de telle sorte que, pour ne prendre qu'un exemple, on a devant soi, au lieu d'un hérétique, un Sadducéen ou un Samaritain. Nous donnerons plus loin d'autres exemples. L'ouvrage de Rabbinowitz en 16 volumes, où sont rassemblées, sous le titre de *Diqdouqé Soferim* (Variae lectiones) les variantes manuscrites du Talmud

Digitized by Google

babylonien, quoique tous les traités n'y soient pas représentés, ne semble avoir été qu'exceptionnellement utilisé par notre auteur. Il eût pu tirer aussi un excellent parti de la reproduction photo-lithographique du seul ms. du Talmud qui nous soi parvenu, et à peu près complet, le *Codex Monacensis*, publié par les soins de H. L. Strack. S'il eût eu quelque connaissance de la littérature juive moderne, notre lexicographe eût pu, même sans examen des manuscrits, savoir que les expressions hébraïques que j'ai mentionnées sont des mots censurés.

Au premier plan dans notre Dictionnaire se présente le Talmud *Babli*, encore que le *Yerouschalmi* ait été mis à contribution. Cependant il eût fallu l'utiliser davantage. Il est vrai que le texte du Yerouschalmi est plus en désordre que celui du Babli; toutefois, en ce qui concerne les textes hébreux, il mérite peut-être plus de confiance, du moins pour l'orthographe archaïque de bien des mots, particulièrement l'orthographe contractée. Il eût fallu aussi se servir du recueil des variantes de B. Ratner. Ce que nous critiquons ici, ce sont des fautes de forme, qui ne pouvaient s'éviter dans l'état présent du texte du Talmud, si la tâche d'établir un lexique complet de l'hébreu devait, selon le dessein de Ben Jehouda, incomber à un seul auteur.

Comme le titre l'indique déjà, le Millon doit être un dictionnaire de l'hébreu : aussi l'araméen, sauf quand il a pénétré dans l'hébreu, n'est-il pas admis. Sont exclus les mots d'emprunt grecs et latins, qui s'élèvent dans le Midrasch à 1.500 environ, ainsi que les mots persans, etc. Ben Jehouda avait conçu le dessein de préparer un dictionnaire spécial pour les mots étrangers de cette littérature, afin de compléter son œuvre et en faire un dictionnaire intégral du Talmud et du Midrasch. Sous la forme présente, il ne peut remplacer les lexiques de Kohut, Levy et Jastrow. Il a été cependant donné à Ben Jehouda de terminer en manuscrit l'œuvre de sa vie à laquelle il s'appliqua avec tant de zèle. Elle est là, achevée, et préparée pour l'impression par ses collaborateurs. La rapide apparition des deux derniers tomes (1925-1927) autorise à espérer que le tout verra le jour dans un court délai.

Ben Jehouda a fort bien travaillé aussi pour la lexicographie de la *Bible*, non seulement en donnant souvent les passages *in-extenso*, plus que ne font les concordances, ce qui n'est pas le cas pour les dictionnaires modernes à l'exception du *Thesaurus*

Digitized by Google

de Gesenius peu employé, mais encore et en première ligne par des recherches originales, qui sont en partie reléguées dans des notes particulières et fort nombreuses, où il faut considérer comme un avantage que l'auteur consulte les vieux ouvrages classiques de la philologie hébraïque du xe au xiie siècle (Hayoudj, Aboulwalid, Kimhi etc.). Pour ceux qui lisent l'hébreu, le *Millon* remplace le dictionnaire biblique hébreu, d'autant plus qu'il rend les phrases, quoique de manière insuffisamment conséquente, en allemand, en français et anglais. Ben Jehouda qui possédait parfaitement l'arabe, comme langue vivante, a employé l'arabe avec beaucoup de bonheur, pour éclaircir la signification de certains mots.

Il faut louer particulièrement la richesse et la lumineuse disposition des différents articles comme aussi la simplicité et la clarté de la langue. Tout est absolument transparent. De très nombreux articles seraient à citer comme des modèles, par exemple, au tome VI, les articles מה, p. 2819-2827, le pronom מי, p. 2954-2960, les substantifs : מים, p. 2964-2970, מעלה, p. 3173-3178 et מעשה, p. 3202-3208, qui ont la valeur de véritables monographies. Il en est de même des articles suivants du tome VII : משי (3369-70) : משיח (3370-72) ; משך (3374-3380) ; משל (3386-89) ; משפט (3408-411) ; מצא (3224-3232) ; מצוה (3239-43) ; מקום (3268-74) ; נא (3457-60) ; נאם (3466-68) ; נבא, נביא (3474-77) ; נגד (3496-98) ; נחש (3613-17) ; נטל (3630-36). Il y aurait encore d'autres articles à mentionner aussi bien dans le VIe que dans le VIIe volume ; mais ceux que nous avons cités suffisent pour donner une idée de la manière ample dont est traitée notre langue. Parmi les notes il y aurait à signaler les articles sur משק, Isaïe, xxxiii, 4 (3414) ; משעי Ezéchiel, xvi, 4 (3405) ; משכיל (homme instruit) (3431) ; משכית (3432 et 3433) ; 3561 sur נוב שפתים, en ce qui concerne la Bible (à l'exception de משכיל). Plus loin d'ailleurs je citerai le jugement autorisé de Bacher sur ce point.

Pour apprécier pleinement la signification du Dictionnaire de Ben Jehouda, il y a intérêt à le comparer avec l'œuvre analogue de J. S. Fin, intitulée *Ha-Oçar*, qu'après la mort de l'auteur S. P. Rabinowitz a publié à la librairie Achiasaf en 1912-13. Il embrasse en 4 tomes 2259 pages à deux colonnes et ne va que jusqu'au milieu de l'avant-dernière lettre, sans avoir été achevé,

Digitized by Google

que je sache. Ce dictionnaire hébraïque est, lui aussi, une production estimable, mais il est bien loin d'approcher du présent ouvrage. Il n'y a qu'une voix pour reconnaître l'effort accompli par Ben Jehouda. C'est ainsi que W. Bacher, la plus grande autorité reconnue pour tout l'hébraïsme, écrit dans une notice de la *Deutsche Literaturzeitung* entre autres choses : « Tout particulièrement précieuses sont les contributions à l'*histoire de l'exégèse* de certaines expressions bibliques ou postbibliques, dans lesquelles Ben Jehouda témoigne de jugement sûr et de tact philologique. Maints passages bibliques sont éclaircis par lui de façon nouvelle, par une exégèse originale. » Immanuel Löw s'est exprimé avec un véritable enthousiasme dans les termes suivants : « Le zèle de Ben Jehouda à recueillir ses matériaux est tout-à-fait extraordinaire et peut se comparer sans hésitation à la formidable entreprise de Daniel Sanders. Il ne sera pas facile à un travailleur isolé d'en faire autant. Ce qu'on est en droit d'attendre d'un Thesaurus qui renferme tout, voilà ce qu'a accompli le travail de Ben Jehouda. Ben Jehouda connaît la méthode et les résultats de la philologie sémitique comparée. » Je m'en tiendrai à ces deux citations, qui conviennent à cette Revue, où l'œuvre en question n'a pas encore été appréciée. Ces jugements favorables, exprimés à propos des premières livraisons, ont été pleinement confirmés par les volumes parus ultérieurement et, s'il est possible, mieux mérités encore. Moi-même je me suis exprimé, dans l'annonce du tome VI, *Literaturzeitung* 1926, col. 1385-89, sur le plan et les mérites de l'œuvre, mais je crois qu'une appréciation plus détaillée est dans l'intérêt de la science, par ce motif déjà que le nombre croissant des acheteurs hâtera l'achèvement de l'œuvre totale. La publication de cette œuvre coûteuse a été jusqu'ici rendue possible, à côté de ce qu'ont fait quelques mécènes, par la « Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums » à Berlin, qui s'est assuré ainsi la gratitude des cercles intéressés, et en particulier de tous les hébraïsants. Une augmentation de la vente des volumes déjà parus de cette œuvre monumentale hâterait l'apparition des volumes encore inédits, ce qui enrichirait la littérature hébraïque d'un dictionnaire digne d'être mis en parallèle avec le Thesaurus grec de Stephanus et le Thesaurus latin de Forcellini.

Digitized by Google

II

En abordant à présent les détails, je tiens à remarquer d'abord que la présentation est très satisfaisante : papier et caractères sont excellents. L'impression aussi est correcte, les fautes rares, sauf que certaines lettres ça et là ne sont pas bien sorties, ce qu'on est en droit de critiquer, surtout dans une maison comme celle de Langenscheidt. Il est surprenant de trouver un nombre relativement élevé de fautes d'impression dans les mots *non-hébraïques* des traductions des mots importants, ce qu'on aurait pu éviter aisément à Berlin. Mais, pour des raisons techniques, je renonce à signaler les fautes qui m'ont frappé. J'arrive donc aux remarques de détail, pour lesquelles je n'indique pas le tome, puisque le dictionnaire possède une pagination continue.

P. 2749 *b*. Il est mentionné comme fonction du מ de former le participe du Poual et du Hifil. Pourquoi ne pas parler du Piel ?

2783 *a*. Pour *Meguilla* (rouleau) plusieurs passages du Talmud et du Midrasch sont cités. Il manque le très intéressant passage de *Sanhédrin* 97 *b*, où il est question d'un rouleau écrit en hébreu, apporté par un soldat juif de Perse (ou de Rome ?). En outre, il aurait fallu remarquer que מגילה dans le Talmud et le Midrasch a pris la signification de « petit rouleau » (voir mon *Zur Einleitung in die heilige Schrift*, p. 38, et mon *Althebräisches Buchwesen*, p. 66 suiv.). Inexacte est donc la définition de Ben Jehouda : ארוך « long ».

2787 *a*. Pour le bouclier de David מגן דוד, l'auteur n'a apporté qu'un unique passage du *Eschkol ha-Kofer*, du Caraïte Juda Hadassi, et il a supposé qu'il émane du copiste, ce qui le daterait de l'an 1497. Ceci est controuvé. Dans mon article *Magen David* (*Jew. Encycl.*, VIII, 251-2), j'ai moi-même cité ce passage comme le plus ancien, en indiquant toutefois que le symbole est très ancien et a pénétré chez les Juifs longtemps avant le XIIe siècle. Pour des articles aussi importants, une référence bibliographique eût été à propos, ce que l'auteur ne fait jamais.

Digitized by Google

2815 *a*. Sub מדפים, au lieu de ר״א מודינא il faut lire רי״א ממודינא, comme il s'appelle toujours lui-même (naturellement sans ר׳). Ce n'est pas une faute d'impression, car on lit la même chose dans la liste des abréviations, sous ר״א. Traduction de Leone. Dans cet article malheureusement on ne voit pas quand מדפים, cette intéressante désignation, apparaît pour *la première fois*, chose qu'à bon droit on serait curieux de savoir.

2818 *b*. Pour מדרש, cf. Bacher, *Terminologie*, sub voce.

2829 *a*. Au lieu de ר״ח בר״ח הנשיא, lire ר״א etc., comme, exactement, 2830 *b*, l. 8.

2834 *b*. מהרָה, copieux exemples bibliques, mais pas un post-biblique. Pourquoi ?

2847 *a*. מומר. Exemples tirés du Talmud, de Maïmonide et d'autres, sans remarquer que c'est là un mot de la censure, mis à la place de משומד. *Moumar* a été autorisé parce que c'est l'exacte traduction de *conversus*. De là on a formé aussi le verbe המיר דת, qui est cité 2861 sub מור. d'après *Soucca*, 56 *b*. Il y a déjà une petite littérature sur ce mot (Porges, Bacher, etc).

2852. מוסר (dénonciateur, delator). Ben Jehouda remarque lui-même, en note, que dans le ms. il est écrit מסור. C'est là le terme exact, tel qu'il est encore aujourd'hui dans la partie populaire : *Mosserer*. Un plus riche matériel eût été désirable. 2973 *b*. l. 13, B. J. lui-même cite de Tosefta *Sanh*. 13, 5 המסורות et 3061 *b*, au milieu des consultations du Rosch, מסור.

2881 *a*. Pour מזיד, B. J. cite dans le même article deux fois le même passage (*Yebamot*, VI, 1) dans le même sens. De même, 3265 *a*, *R. H.*, IV, 3, sub. מקדש. Voir encore *infra*, sub. 3149 *b* et 3310 *b*.

2926 *b*, l. 3. De *Berachot* 53 *a* est cité כותים (dans notre texte censuré), alors que déjà le contenu du passage montre qu'il faut lire גוים. Il y est question d'une grande ville dont la plupart des habitants sont des païens, sur la lumière desquels il n'est pas permis de dire de bénédiction.

2829 *b*. מחק. On lit dans j. *Soucca* 53 *d* en bas : Rab (רב) disait : j'ai entendu (שמעית) de mon oncle (R. Hiyya) que, si quelqu'un lui donnait le psautier de R. Méir, il en voudrait effacer tous les alléluias, car R. Méir n'avait pas considéré et écrit ce mot comme contenant un nom divin. Ben Jehouda cite ce

Digitized by Google

passage in-extenso et en indique entre parenthèses comme l'auteur רב שמעית, comme s'il y avait un docteur du Talmud du nom de שמעית. Perfidie d'une fiche sur laquelle était noté אמר רב שמעית וכו', ce qui a causé cette grossière méprise. Avis à tous ceux qui travaillent sur des fiches.

2948*a*. Cite מִטַּלְטְלִין, mais non מטלטלין (*mittaltelin*), qui se rencontre souvent comme opposition à מקרקעין, que je ne voudrais mentionner qu'en général.

2974*a*. De *Sifré* Nomb. 16, est cité: שמטילין איבה ושנאה וקנאה ועול דבבות. L'éd. Horovitz lit: ובעלי דבבות. Il faut lire: וּבַעַל דְּבָבוּת = « inimitié ». Voir encore d'autres passages *Millon*, 865 *b*, sub דבב.

3030*a* 18. De *Soferim*, 15, 8, est cité: תורה.. משנה.. והש"ס (encore 3290*a*, l. 1; 3404*a*, l. 11 et d'autres). Comme on sait, ש"ס est l'abréviation de ששה סדרים. Mais la Mischna même est nommée par les anciens משניות et non ש"ס. Déjà Rabbinowicz, *Variae Lectiones*, VIII, 68, dit de la première édition du Talmud, censurée (Bâle 1578-1581): au lieu du mot תלמוד, on a mis גמרא ou bien ש"ס ou למוד. Le terme ש"ס vient des Tosafistes (voir mon article dans *Freie jüdische Lehrerstimme*, Vienne, VI, 1917, 7-8).

3059*a* מַלָקָה, « coups de fouet ». Ce mot n'existe pas. Il a pour origine la prononciation des Juifs allemands, qui prononcent מַלְקוּת (= malqouss) comme מלקות. Ni le singulier, ni le pluriel n'existent. Tout l'article est donc à biffer.

3066*b*. מַמְזֵר et 3068*a* מַמְזֶרֶת sont sans aucune raison définis de façon différente. Le bâtard masculin est né de l'*adultère*, le féminin de l'*inconduite*. Les vues sont partagées dans le Talmud; il serait plus juste, d'après l'opinion générale, de définir comme suit: d'une union qui est passible de la peine du retranchement (כרת).

3074*b* מִמְשָׁלָה. Ce singulier, qui n'est attesté par aucun exemple est déduit du pluriel, plusieurs fois attesté, ממשלות. Le singulier aurait été, par analogie avec משל : מִמְשָׁל. Le pluriel משלות est indiqué sous le vocable, qui n'existe pas davantage, משלה (3391 *b*), où l'important passage *Schir Rabba* sur 1, 1 manque, passage d'où il ressort que les Proverbes étaient appelés ס' משלות, car on lit ג' משלות אמר (Prov. 1, 1; x, 1; xxv, 1). Jérôme écrit, dans le *Prologus Galeatus*: « Proverbia quae illi

Digitized by Google

parabolas i. e. *Masaloth* appellant », à quoi répond aussi le *Misloth* (compléter par Schelomo) mentionné par Origène (cf. mon *Zur Einleitung in d. H. Schr.*, 37).

3097-98. מִנַּיִן. B. J. définit: particule interrogative de lieu, donc = d'où. Mais il faudrait distinguer entre le néo-hébr. מִנַּיִן et l'hébreu מֵאַיִן. Tandis que ce dernier est simple particule de lieu, le premier signifie presque sans exception: *de quel passage de la Bible*. C'est ce que montrent aussi les textes à l'appui cités par B. J. C'est en effet un terme d'école, qui s'emploie toujours pour demander la source biblique. C'est un point que j'ai exposé dans ma Revue *Magyar Zsidó Szemle* (Revue judéo-hongroise), IX (1892), p. 710 suiv., et ceci a été admis aussi par Bacher, *Terminologie*, I, 106 et II, 114. Il aurait donc fallu donner une exégèse conforme à ce sens.

3113*b*, note: au lieu de בכר ד', lire בנימין זאב בכר.

3149*b*, l. 13-15 et *Ibid.*, l. 17-19 auraient pu être réduits en un. Pourquoi écrire deux fois l'une après l'autre un seul et même passage?

3156*b*, מעיני. Le seul témoignage cité est le texte souvent étudié de j. *Taanit* IV, 2 (68*a* 47), d'après lequel dans le vestibule du Temple furent trouvés trois exemplaires de la Tora, qui différaient l'un de l'autre chacun sur un point. On donne l'explication traditionnelle, d'après laquelle, dans l'exemplaire douteux, Deutéron. XXX, 27 avait, au lieu de מעונה, מעון. Je renvoie à mon *Althebräisches Buchwesen*, 101-105, où cette information, extrêmement importante au point de vue des anciens manuscrits de la Bible, est l'objet d'une discussion critique. J'en suis venu à cette conclusion que par מעיני on veut désigner le ms. de la Tora qui existait encore en son temps dans la localité de Maon (près Tibériade). J'ajoute encore ici un argument à l'appui de mon hypothèse. Les trois mss. sont nommés dans l'ordre suivant: 1. מעיני; 2. דעמיטי; 3. היא. D'après l'explication usuelle, on trouve après comparaison qu'il y avait des divergences concernant Deut. XXXIII, 27 (= 1), Exode, XXIV, 5 (= 2) et l'orthographe de היא (au lieu de הוא, 9 fois ou 11 fois). Or, je demande pourquoi la variante de Deut. est signalée *avant* celle d'Exode, si les mss, ont été nommés d'après les variantes. Qu'au contraire l'exemplaire qui se trouvait dans la région de Tibériade, siège de l'Académie des docteurs, par conséquent le plus utilisé et le plus

Digitized by Google

visible, ait été nommé en première ligne, c'est compréhensible. Si le point important était les variantes, celle de זעטוטי : נערי aurait dû être mentionnée d'abord comme étant la première et aussi la plus importante.

3240 *a* en bas. L'incompréhensible המצוה והחקים (Jérémie, xxxii, 11) dans la lettre d'achat, n'est pas expliqué par la périphrase: c'est une partie de l'acte d'achat.

3240 *b*, l. 10 du bas. כ"נ par deux fois (*Sanh.*, 56 *a*) est un mot de la censure au lieu de עבודה זרה. « Les serviteurs des étoiles et des planètes » n'appartiennent pas aux sept préceptes noachides.

3286 *a* מוקצה. Textes insuffisants à l'appui de cet important concept halachique: le texte capital *Bëça* 3 *a* manque.

3287 *b* 5. Il aurait fallu signaler *en bas*, là où il est question de מודה במקצת.

3290 *a*, l. 16 d'en bas. Comme preuve de ce que מקרא signifie Bible, l'auteur allègue encore un vers d'Abraham ibn Ezra: אין תורה ואין מקרא, où, en réalité, ainsi que le démontre le conteste, מקרא, comme il arrive souvent, désigne les Prophètes et les Hagiographes. Dans la citation suivante מקראות וחומשים, le mot a également ce sens.

3305 *b*. מרבע « carré ». L'auteur *omet* de signaler l'emploi de l'expression pour l'écriture carrée et les caractères carrés, mais 3413 *b*, note, il cite du *Tischbi* de Lévita l'expression כתיבה מרובעת et 3271 *a* 19 de הגראה שבערכין : כתב מרובע. L'expression doit être plus ancienne que le début du XVIe siècle. En tout cas elle eût dû être placée sous מרבע.

3308 *a*. Sous מרגלים est citée la Tosefta *Baba Meçia* 3, 24 אין להם הונאה, mais dans l'édition Zuckermandel, on trouve fréquemment אונאה. La citation doit donc émaner d'une autre édition. *Il serait bon de connaître quelles éditions du Talmud etc. Ben Jehouda a utilisées. Ses collaborateurs devraient le savoir ; la mention de ces éditions rehausserait l'utilité du Millon.*

3310 *b* en bas et 3311 *a* en bas, l'auteur cite la même phrase dans le même article, une fois pour מרד et la seconde fois pour המריד, à savoir j. *Kiddouschin*, I, 2 (v. plus haut à propos de 2881 *a*).

3311 *b* sub מרדות. Au lieu de רצועת מרדות lire רציעת מ', d'après Raschi dans la citation 3312 *a* 5, de même Méiri.

Digitized by Google

3319 *a* מרון. Sur la phrase Mischna *Rosch Haschana* I, 2 כל באי עולם עוברין לפניו כבני מרון, diverses explications ont été proposées depuis le Talmud. Krauss a identifié les deux mots avec *numerus* « armée » (*Magyar Zsidó Szemle*, IX, 1892, 568 suiv. sur quoi Josef Perles (*ibid.*, 653) a remarqué que cette explication avait déjà été proposée par Levy dans son *Neuhebr. Wörterbuch*, III, 360, sub גומירון. Malgré cela, Krauss réclame encore aujourd'hui la priorité pour cette explication dans le plus récent fascicule de la *Monatsschrift* (LXXII, 96 en bas). Ben Jehouda argumente contre cette identification dans une longue note et propose comme étymologie מרן, qui dans l'arabe vivant (parlé) signifie « exercice », à savoir « de marche ». On demande simplement pourquoi les Juifs sont comparés à une armée se trouvant à l'exercice. Quant à moi, je me suis rangé à l'opinion de Levy (*M. Zs. Szemle* IX [1892], 651-653) et me suis efforcé aussi de déchiffrer les interprétations du Talmud tenues pour énigmatiques. Je m'en tiendrai pour ici à ces remarques, jusqu'à ce que je trouve le loisir de m'expliquer plus au long sur ce point.

3326 *b* en bas. A propos de מרחקים (Isaïe, xxxiii, 17) il est remarqué dans la note 2: « Le *patah* n'est pas encore changé en *ségol*. » Quel sens cela a-t-il ? Lui-même cite 4 lignes plus loin Isaïe, viii, 9: מרחבי ארץ. Encore ailleurs on trouve pour des mots pourvus de *ségol* (p. ex. מרכב) un patah au pluriel (מרכבות). Quand donc, d'après Ben Jehouda, s'est produit le changement du Patah en Ségol? Comme on sait, le ségol vient de la ponctuation tibérienne. Le changement de ces voyelles au singulier et au pluriel doit être en corrélation avec l'accentuation. La remarque de Ben Jehouda est tout-à-fait obscure.

3337 *a* מרגזי. La remarque ne manque pas d'intérêt qui suit l'explication et est conçue en ces termes : « Mais je n'ai pas trouvé de fiche », à savoir où un pareil mot fût indiqué. Il n'avait pas besoin de chercher longtemps; tous les journaux hébreux lui en offraient des exemples. Même observation à propos de « fiche » 3453 *b* note sub מתעי.

3351 *a* מרתף. Il est singulier que pour les citations du Talmud ne soit pas observé l'ordre de succession des traités. La remarque s'applique aussi à d'autres articles du dictionnaire. Pour un répertoire de ce genre la chose n'est pas absolument secondaire.

3443 *b* 9 שהלך בערכאות כותים. Les Samaritains, dans une cita-

Digitized by Google

tion du *Mordekhaï* (מרדכי), auteur du XIIIe siècle. Il va de soi que c'est un terme de la censure à la place de גוי ou de נכרי.

3533 *b* 10. Citation de la phrase connue יהודי שאין לו אשה (*Pesahim*, 113 *b*). Ainsi qu'il est remarqué dans *Diqdouqé Soferim* ad. loc., *Yehoudi* ne se trouve dans aucune ancienne source. Il faut également effacer le mot dans *Yebamot* 62 *b* et 63 *a* et le remplacer par מי (ainsi déjà Levy, II, 224; I, 29). C'est un mot de la censure, car le moine célibataire ne pouvait pas laisser passer une phrase comme « qui n'a point de femme n'est point un homme » et « de Dieu est méprisé qui n'a point d'enfants ». Le censeur a estimé que cela ne s'appliquait qu'aux Juifs et a substitué le mot יהודי. Krauss, dans son *Archäologie*, qui se fonde complètement sur le texte reçu censuré, fait la remarque erronée que « l'expression de Juif a une valeur religieuse ». On voit donc que le mot imposé par la censure peut égarer même un savant (voir mon compte-rendu de l'*Archäologie*, t. II, in *Magyar Zsidó Szemle*, XXVIII, 1911, 201). Krauss a voulu maintenir (*ibid.* 261) le terme de censure au moins pour *Yebamot* dans les suppléments et rectifications au t. II (t. III, 364-5), où il admet mes corrections, auxquelles, dit-il, il a répondu, mais se borne à considérer que le mot en question dans *Pesahim* est « probablement » imposé par la censure. A l'encontre de son opinion, j'affirme que pour les Juifs dans le Talmud et le Midrasch *le nom d'Israël ou de fils d'Israël ou de Juif n'est employé que par opposition aux non-juifs (païens)*. Ceci vaut, en général, aussi pour la Bible [1] et les Apocryphes, et dans une certaine mesure pour la littérature postbiblique, ce qui ne peut être exposé ici tout au long.

3584 *a* נוצרי. L'auteur signale des textes connus, mais il manque לשון נוצרי, qui désigne, chez Léon de Modène et d'autres, la langue romaine (voir mon *Leo Modenas Briefe und Schriftstücke*, Budapest 1905-6, partie allemande, p. 23 et p. 75, n. 2). Le *latin* s'appelle chez lui לאטין (*ib.* p. 70, n. 2).

3666 *b*, l. 20. La phrase citée dans la Mischna ne se trouve pas dans *Yebamot*, mais *Ketoubot*, 9, 1.

3667 *a* l2, lire נכסיו au lieu de נכסיו, qui obscurcit le sens.

3672. נכרי. Dans la note, B. J. remarque, à propos de quatre passages du Talmud, que les éditions ont עכו"ם. Mais, en des

1. Une opposition plus ancienne est celle de עברי et בנערי.

Digitized by Google

passages précédents, il a laissé passer tranquillement עכו"ם, sans se douter qu'il avait devant lui un mot de la censure (v. plus haut sub 3240).

J'ai noté bien des choses encore, que je laisse de côté, pour ne pas charger cette étude d'un trop grand nombre de détails. C'est pour cela, ainsi que pour des raisons techniques, que je passe sur les fautes d'impression qui, d'ailleurs, sont relativement rares. On désirerait plus de précision dans les références au Midrasch Rabba, où ne sont indiqués que les chapitres. Il eût été nécessaire d'y joindre aussi la mention des paragraphes. Il est, en outre, grandement à souhaiter que, dans les parties qui restent à publier, les termes imposés par la censure soient contrôlés exactement au moyen du ms. de Munich, éd. Strack, et des 16 tomes des *Variae lectiones* de Rabbinowicz, sans quoi les éléments en question sont inutilisables pour les études historiques. Les abréviations des sources, malgré la liste jointe à l'ouvrage, ne sont pas toujours d'un déchiffrement aisé : il serait donc souhaitable que l'index promis parût encore avant l'achèvement de l'œuvre entière. Enfin, encore un vœu qui sera sûrement exaucé. Bacher dans ma Revue *Haẓofeh*, I, 46-57; II, 11-15 et 139-144, Krauss dans la *Monatsschrift* et bien d'autres encore ont fait beaucoup de corrections dont il faudrait tenir compte sous forme d'*addenda et corrigenda* à joindre au dernier volume. Mais le plus grand souhait que je forme, c'est que l'ouvrage soit acheté, pour qu'il soit mené le plus tôt possible à bonne fin.

Ludwig Blau.

Digitized by Google

L'École rabbinique de Metz[1]

(Suite)

Le rapport de Franck et Munk et le projet de règlement auquel il donna naissance avaient pour but d'obtenir du gouvernement et des communautés les ressources indispensables à la restauration de l'immeuble de l'Ecole rabbinique et au relèvement du niveau des études.

Comme on vient de le voir, le projet de règlement, dû également à la collaboration de Franck et de Munk, partageait les élèves en deux divisions distinctes, dans chacune desquelles ils devaient passer trois années. Nul ne pouvait plus accéder à la division supérieure sans avoir subi avec succès un examen général sur toutes les matières enseignées dans les trois premières années.

Ces matières correspondaient à celles qui s'enseignaient dans les classes de troisième, de seconde et de rhétorique des grands collèges royaux.

Une seconde année de rhétorique, des cours de philosophie et d'histoire littéraire, de multiples exercices oratoires complétaient l'instruction des élèves de la division supérieure.

Le projet de règlement organisa également d'une façon plus méthodique et plus scientifique l'enseignement religieux. La Bible, le Talmud, la théologie et la littérature rabbinique devaient être étudiés au point de vue critique, historique et littéraire. L'institution d'un cours d'arabe littéral était même prévue pour un avenir prochain.

Grâce à ces réformes, le Consistoire central espérait former non seulement des pasteurs instruits, mais aussi quelques savants capables de servir la science juive.

1. Cf. N°s 163-164, 167 et 168.

Digitized by Google

La Révolution de 1848.

Cependant les événements du 21 février 1848 vinrent retarder l'exécution du plan consistorial. On entrait dans une période remplie de troubles politiques sans cesse renouvelés, engendrant un état d'insécurité et de crise économique peu favorable à l'obtention de crédits pour l'Ecole rabbinique.

Les israélites, qui n'avaient eu qu'à se louer du gouvernement de Louis-Philippe, accueillirent pourtant avec une grande joie la proclamation de la République, dont la devise faisait battre tous les cœurs. Les rabbins se faisaient un pieux devoir d'assister à des cérémonies patriotiques qui se terminaient par la bénédiction d'arbres plantés en l'honneur de la liberté. A Metz, la Communauté offrit sur les chantiers de son temple en construction un banquet de fraternité aux ouvriers, et Eliézer Lambert, fils du grand rabbin et élève de l'Ecole, y célébra en termes enthousiastes la beauté du travail et la noblesse du travailleur manuel. Une sorte de griserie s'était emparée de tous et finit même par tourner la tête à quelques élèves de l'Ecole rabbinique. Il en était qui se figuraient naïvement que la République les libérait de toute autorité et de toute discipline. Dans la nuit du 15 avril 1848, le directeur, brusquement réveillé, dut assister, impuissant et désolé, à une manifestation peu déférente. Le Consistoire central crut qu'il avait le devoir de sévir. Un élève fut exclu temporairement et un autre d'une façon définitive.

Cependant, même dans cette période d'exaltation générale, l'Ecole fonctionnait régulièrement. Signalons quelques changements qui se produisirent à cette époque dans son personnel enseignant. Le cours de philosophie, jusqu'alors professé par Zévort, fut confié à Bonnieux, déjà professeur de littérature grecque et latine. Mais Bonnieux dut, à son tour, quitter Metz. Ses cours furent partagés entre deux nouveaux professeurs. La classe de philosophie fut attribuée à Bourgeois ; les cours de latin et de grec à un jeune agrégé, récemment sorti de l'Ecole Normale supérieure, Maurice Salomon. Celui-ci, si l'on fait abstraction d'une assez courte interruption à l'époque de la translation de l'Ecole à Paris, resta à la tête de sa classe pendant près d'un demi-siècle. C'était un maître exigeant, parfois

Digitized by Google

même d'une sévérité excessive ; il n'en a pas moins exercé une influence féconde sur de nombreuses générations d'élèves, à qui il a appris à penser et à écrire d'une façon simple, claire et élégante.

Création de nouvelles chaires

En 1850, l'Assemblée législative vota un crédit de 12.000 francs applicable au matériel et au personnel de l'Ecole. Le ministre demanda l'avis du Consistoire central sur la répartition de ce crédit. Franck, ayant à cœur de réaliser un projet dont il s'était déjà fait le promoteur dans son rapport de 1847, proposa, entre autres choses, la création d'une chaire de théologie. Vainement Aaron Caen et Dupont, membres du Consistoire de Metz, interprètes de leurs collègues et de la Commission de l'Ecole, combattirent la proposition de Franck, elle n'en fut pas moins adoptée par le Consistoire central et ratifiée par un arrêté du Ministre des Cultes, en date du 5 juin 1851. La nouvelle chaire, sous le nom *de chaire d'histoire sacrée et de théologie*, fut confiée à Lazare Wogue, dont nous avons déjà eu l'occasion de parler. Le traitement affecté à cet enseignement était de 1.800 francs par an.

Quelques jours plus tard, le 11 juin 1851, le Consistoire central, « considérant que la langue allemande est nécessaire aux rabbins résidant dans les communautés alsaciennes ; considérant, en outre, que l'étude de l'allemand a une certaine connexité avec les études théologiques, vu le grand nombre d'ouvrages d'exégèse, de théologie judaïque et de littérature rabbinique écrits dans cette langue et dont la lecture serait d'un grand intérêt pour les élèves », nomma également Lazare Wogue professeur d'allemand à l'Ecole rabbinique.

Le nouveau professeur, ancien élève de l'Ecole, malgré sa jeunesse, était déjà un savant doublé d'un écrivain. Sa mémoire était prodigieuse et sa science quasi universelle. Il savait le grec, le latin et plusieurs langues étrangères, quoiqu'il n'en parlât aucune, pas même l'allemand qu'il était chargé d'enseigner. Mais nul n'était capable de mieux saisir et de rendre en un français plus pur et plus élégant les nuances et les finesses d'un texte ancien ou moderne. Ses traductions faisaient l'admiration de ses élèves. Il était, en outre, un hébraïsant, un exégète et un théologien remarquable pos-

Digitized by Google

sédant à fond les conceptions et les doctrines religieuses qui, à travers les siècles, se sont partagé l'âme d'Israël. Lazare Wogue occupa les chaires de théologie et d'allemand et aussi, à partir de 1859, la chaire d'hébreu et d'exégèse, jusqu'en 1894. Son enseignement fut toujours strictement orthodoxe. Les théories modernes sur l'origine des livres bibliques étaient considérées par lui comme nulles et non avenues et il les combattit jusqu'à son dernier jour. Les élèves de Lazare Wogue ont gardé de ses leçons, pleines d'érudition et aussi de verve et d'esprit, un souvenir inoubliable. Mais en ont-ils tiré tout le profit qu'ils auraient dû y trouver ? Il est permis d'en douter. Lazare Wogue avait un tempérament de polémiste. Sa plus grande joie était de pourfendre des contradicteurs. Aussi les élèves, connaissant le faible de leur maître, lui ménagèrent volontiers l'occasion de se livrer avec eux à des controverses, dont, naturellement, il sortait toujours radieux et triomphant. Il est regrettable que trop d'instants précieux de ce savant éminent aient été remplis par des discussions, intéressantes sans doute, mais n'ayant la plupart du temps qu'un rapport lointain avec l'objet même de son enseignement.

Poursuivant son projet d'amélioration des études, le Consistoire central créa, en outre, en 1855, un cours sur les *Midrachim*, dont il attendait le plus grand bien pour la prédication israélite. Ce cours fut confié, mais seulement à titre d'essai, à un Allemand, le Dr Krüger, de l'Université de Berlin. Mais son enseignement donna des résultats peu satisfaisants et, au bout d'un an, la mission du Dr Krüger ne fut pas renouvelée.

L'élection rabbinique de Sarreguemines.

Tandis que s'accomplissaient ces modifications à l'intérieur de l'Ecole, le Consistoire de Metz et le Consistoire central eurent à régler un incident qui avait mis en émoi les élèves et un certain nombre de jeunes rabbins.

Le poste de rabbin de Sarreguemines était devenu vacant en 1851. Or, parmi les candidats briguant cette place se trouvait un ancien élève de l'Ecole, M. W..., qui, après avoir obtenu, en 1837, le diplôme rabbinique, s'était établi commerçant dans la communauté même dont il aspirait maintenant à devenir le pasteur, et où il

Digitized by Google

jouissait d'ailleurs de la considération générale. Le Consistoire de Metz, estimant que M. W... n'était plus qualifié pour remplir le ministère sacré, demanda au Consistoire central d'opposer son *veto* à cette candidature. Mais le Consistoire central, estimant qu'une pareille décision risquait d'être mal interprétée, préféra prendre, sans faire allusion à ce cas particulier, une mesure d'ordre général. Sur la proposition de son président, il décida, en effet, que :

« Quand un élève de l'Ecole rabbinique ou un rabbin aura quitté la carrière du ministère sacré pendant un laps de sept ans, il devra, pour être admis aux fonctions rabbiniques, subir un nouvel examen devant la Commission de l'Ecole, et le Consistoire local se prononcera sur son *admittatur*. Dans aucun cas, il ne pourra exercer les fonctions rabbiniques dans le lieu où il se serait livré à une profession industrielle ou commerciale » [1].

Malgré cette délibération, M. W... fut élu. Le Consistoire cassa l'élection ; la communauté le réélut ; le Consistoire, pour la seconde fois aussi, annula l'élection. L'affaire devenait embarrassante. On finit cependant par s'entendre, grâce à des concessions mutuelles. M. W... renonça à Sarreguemines et reçut en compensation le poste rabbinique de Marmoutiers.

La reconstruction de l'Ecole.

Si le rapport de Franck et Munk fut le point de départ de quelques modifications heureuses dans l'enseignement de l'Ecole, il ne provoqua cependant, faute de ressources, aucune amélioration dans l'état de l'immeuble, tombé à la longue dans un tel délabrement qu'il inspirait pitié et honte à tous ceux qui venaient le visiter. Nous avons à cet égard le témoignage particulièrement navrant de Faye, Recteur de l'Académie de Nancy, qui, après une inspection de l'Ecole rabbinique, adressa au Ministre la note suivante :

« L'école est logée dans une maison hideuse. La porte ressemble à celle d'une étable délabrée, on marche dans des flaques d'urine, on est saisi à la gorge par une odeur infecte. Tout respire la misère ; en

1. Procès-verbaux des C. C. 1851.

Digitized by Google

guise de bibliothèque, une armoire pleine de vieux livres [1]. Aux dortoirs, l'eau suinte des murailles; les élèves y gagnent des rhumatismes.

1. Voici un inventaire des livres et du mobilier dressé, le 28 janvier 1852, par la Commission, en présence d'un conseiller de préfecture de la Moselle,

En ouvrages religieux, environ 200 volumes, en grande partie détériorés	400 fr.
En livres de littérature, d'histoire, etc., environ 550 volumes, le le plus grand nombre dépareillés et détériorés	300 »
Ensemble de la Bibliothèque	700 »
Le mobilier, les objets de literie, les tables, bancs et armoires	916 »
Total	1616 »

Et le rapport du préfet ajoute : Tous ces objets datent de la création de l'Ecole en 1829 et ont été achetés au moyen d'une allocation de 2178 fr. faite par le C. C. L'exiguité de cette allocation avait mis l'administration de l'Ecole dans la nécessité de n'acheter qu'une partie seulement d'objets neufs, et, comme le crédit porté annuellement au budget de l'Ecole depuis qu'elle est au compte de l'Etat, suffit à peine à l'entretien du mobilier, la plus grande partie en usage depuis vingt-deux ans, après avoir servi déjà antérieurement, se trouve dans un état de vétusté et de détérioration complet et on peut dire *inconvenant* pour un établissement public.

Très peu de temps après l'établissement de cet inventaire de la Bibliothèque, l'Ecole, grâce à une subvention de l'Etat, acheta les livres suivants :

	Prix	
Les œuvres de Platon, 13 vol.		85 »
Les œuvres de Bossuet	»	70 »
Lucain Pharsale, 2 exempl.	»	5 »
Abrégé de la grammaire allemande de Bacharach, 6 exemplaires à 1.60	»	9 60
Dictionnaire Thibaut, 3 exemplaires à 7 fr.	»	21 »
Littérature Wilm, 4 exemplaires à 5 fr.	»	20 »
Koré Hadorot, 2 exemplaires à 6.50	»	13 »
Schem Haguedolim	»	13 »
Histoire de Jost, 4 exemplaires	»	26 »
Séder Hadorot	»	12 »
Zémach David. La Chronologie, par David Ganz, 3 exemplaires à 2.75	»	6 75
Bachia : Les devoirs des Cœurs, 2 exemplaires	»	3 50
Sadia : La Croyance	»	5 »
Zunz : Considération de l'histoire de la Littérature juive	»	8 »
Tourim, 4 vol.	»	45 »
36 vol. du Talmud à 3 fr.	»	108 »
Baal Akéda Comment. d'Isaac Aréma	»	16 »
Yoré Déa, 2 exempl. à 14 fr.	»	28 »
Bible, avec traduction et commentaire par Buxtorf, 2 exempl.	»	64 »
Bible, texte seul, 4 exempl. à 8 fr.	»	32 »
Lambert, grammaire hébraïque, 4 exemplaires à 1.50	»	6 »
Chalchélet hakebala	»	5 50

Digitized by Google

M. Lazard, directeur de cette école, est un homme âgé, mais encore vigoureux.

Son traitement est de 2.000 fr. et il n'a pas de retraite !

Les élèves, ce sont des jeunes gens de 22 à 28 ans, j'en ai vu dix-huit ou vingt. Leur aspect est assez satisfaisant, sauf l'expression un peu effarouchée de leurs figures, ce que j'appellerais volontiers la pudeur de l'abandon et de la misère de leur maison. On m'a montré un élève portugais [1]...

Que doivent penser les juifs étrangers qui passent à Metz ? » [2].

Le Consistoire central, depuis plusieurs années, ayant le vif désir de mettre fin à ce triste état de choses, avait fait, dans ce but, à différentes reprises, des démarches pour obtenir le concours du gouvernement. Mais les membres du Consistoire étaient loin d'être d'accord sur la solution à proposer. Les uns estimant qu'il fallait profiter des circonstances pour transférer l'Ecole à Paris ; les autres, au contraire, voulaient à toute force la maintenir à Metz. Quant aux communautés, elles étaient en majorité hostiles à la translation. Celles d'Alsace et de Lorraine surtout s'y opposaient avec la plus vive énergie. Ce déplacement n'était pour elles qu'une nouvelle tentative du parti réformiste pour créer un rabbinat acquis aux idées qui lui étaient chères.

Au début de 1850, le Ministre des Cultes se déclara disposé à faire un effort en faveur de l'Ecole rabbinique, mais comme il n'ignorait pas les deux tendances qui se partageaient le judaïsme français, il demanda au Consistoire de lui faire connaître son opinion. La réponse à donner à la dépêche ministérielle provoqua au sein de l'Assemblée consistoriale un débat assez vif entre partisans et adversaires de la translation [3]. Voici, en résumé, leurs arguments respectifs :

1° *Contre la translation* : *a*) Il est à craindre que les élèves formés à Paris ne quittent la carrière rabbinique pour embrasser des carrières littéraires ; *b*) les frais seraient beaucoup plus considérables à Paris ; *c*) sous le rapport religieux et moral, les élèves sont beaucoup mieux surveillés à Metz ; *d*) le séjour prolongé dans la capitale pourrait empêcher beaucoup d'élèves d'aller s'établir dans de petites

1. C.-à-d. du rite portugais : probablement Astruc, futur grand rabbin de Belgique.

2. Arch. Nation. F 19 110,26. La note a été rédigée en 1855.

3. Procès-verbal de la séance du C. C. du 9 avril 1850.

Digitized by Google

localités ; *e)* Metz offre, sous le rapport des études religieuses, toutes les ressources nécessaires ; *f)* les élèves sortis de l'Ecole de Metz inspireront toujours plus de confiance que ceux qui auraient fait leurs études à Paris.

2° *Pour la translation* (argumentation développée par Franck) : *a)* les progrès des élèves de Metz sont généralement faibles, la translation est absolument nécessaire, si l'on veut que les études soient fortifiées ; *b)* le Consistoire n'a pas à se préoccuper des difficultés d'exécution ; puisque le gouvernement demande simplement l'avis sur la translation, il faut répondre sur ce point ; *c)* il ne faut pas traiter cette question au point de vue de l'Alsace seule ; l'Ecole est centrale, elle n'est pas établie pour les départements de l'Est, mais pour toute la France, et elle devrait être sous la surveillance immédiate du grand rabbin du Consistoire central ; *d)* il y aurait à Paris des garanties suffisantes pour les études religieuses ; outre le directeur qui serait maintenu, il y aurait le grand rabbin du Consistoire central et le grand rabbin de Paris ; la surveillance pourrait très bien s'exercer dans un internat et la désertion ne serait pas à craindre de la part de jeunes gens formés pour une carrière toute spéciale ; *e)* les difficultés du budget ne sont pas non plus insurmontables ; il faudra, *dans tous les cas*, demander une augmentation considérable quand même l'Ecole resterait à Metz.

Le grand rabbin [1], interpellé, déclare que parmi les inconvénients de la translation qui viennent d'être signalés, un seul lui paraissait grave, c'est la désertion qui serait à craindre.

Le Consistoire décida, à la majorité, de laisser intacte la question de la translation et d'écrire au Ministre que la réalisation de ce projet soulèverait de grandes difficultés financières et nécessiterait de la part du gouvernement des sacrifices qu'on ne saurait réclamer dans les circonstances actuelles.

1. C'était Salomon Ulmann, élu en 1853, en remplacement de Marchand Ennery, décédé. Chose curieuse, aucun candidat n'avait brigué cette succession. Le C. C. l'offrit tout d'abord à Marx, grand Rabbin de Bordeaux, mais mais celui-ci en déclina l'honneur. S. Ulmann, alors grand Rabbin de Nancy, refusa de son côté, de poser sa candidature, mais se déclara disposé à accepter le poste. Il avait été antérieurement rabbin à Lautenbourg. Ulmann est le premier grand rabbin de France formé à l'Ecole rabbinique. Il est l'auteur de quelques *sermons et lettres pastorales* ainsi que d'un catéchisme.

Digitized by Google

Nous voici donc arrivés à la très complexe et très pénible histoire de la reconstruction de l'Ecole rabbinique. Nous n'en rappellerons que les principaux épisodes.

En 1849, à la suite d'une conférence avec le colonel Cerfberr, président du Consistoire central, le Consistoire de Metz avait fait l'acquisition de la maison occupée par la direction ainsi que du jardin y attenant, au prix de 38.000 francs.

Lorsque parut, en 1850, le décret autorisant la reconstruction de l'Ecole, tout le monde se figurait qu'on possédait un terrain assez vaste pour le nouvel édifice et l'on se borna à charger Dérobe, architecte du département de la Moselle, de rédiger des plans et devis d'après l'emplacement dont on disposait.

Dérobe présenta deux plans successifs qui furent tous les deux rejetés par le Consistoire central et l'administration des cultes « comme insuffisants, défectueux et trop onéreux ». La dépense prévue était de 43.000 francs.

C'est alors que le Ministère des Cultes envoya à Metz l'architecte diocésain Boeswilwald avec mission d'établir un nouveau projet. A peine arrivé à Metz, Boeswilwald ordonna la démolition d'une partie de l'ancien bâtiment qui menaçait ruine et rédigea de nouveaux plans, beaucoup plus vastes que ceux de son prédécesseur, et dans lesquels était prévu l'achat de deux nouvelles maisons (nos 51 et 53 de la rue de l'Arsenal).

Malgré la perspective d'un surcroît de dépenses, 67.000 francs au lieu de 43.000 francs, les plans de Boeswilwald furent adoptés et les travaux commencèrent au mois d'août 1852.

Mais au moment où l'on allait planter les bâtiments neufs survint une protestation dont il était difficile de ne pas tenir compte. L'évêque de Metz jugea que l'Ecole était trop proche du jardin du couvent du Sacré-Cœur et exigea un plus grand espace entre la clôture de ce jardin et la nouvelle construction. D'où perte de terrain. En même temps, on s'aperçut que l'élévation du nouveau bâtiment sur l'emplacement de l'ancien allait priver la synagogue d'une partie de sa lumière. Il fallait donc encore reculer de ce côté. De ces deux changements de position résulta pour le Consistoire de Metz la nécessité d'étendre l'emplacement dont il disposait au moyen de l'acquisition de maisons voisines, et pour l'Administration des Cultes, une augmentation de dépenses pour la démolition de ces acquisitions, car le gouvernement s'était engagé seulement

Digitized by Google

à démolir et à reconstruire l'Ecole sur des terrains appartenant au Consistoire. Celui-ci, obéissant aux suggestions de l'architecte, acheta en effet, au prix de 11.000 francs, les maisons portant les nos 55 et 57 et une partie de la maison portant le no 61 de la rue de l'Arsenal.

Cependant, ces dépenses successives commencèrent à inquiéter le Consistoire de Metz qui avait déjà donné en garantie les revenus des places de sa synagogue. Sans doute, le Consistoire central s'était engagé à rembourser ces dépenses, mais sa caisse était à peu près vide et vainement Metz réclamait des fonds. Enfin, en automne 1853, le Consistoire central se décida à adresser un appel pressant à toutes les communautés de France en faveur de l'Ecole rabbinique, appel dont il attendait des résultats importants. Hélas, le produit de la souscription causa une grosse déception. Il donna, en tout, la misérable somme de 7.100 francs !

Cet échec eut pour effet de dessiller bien des yeux. Il impressionna particulièrement les membres du Consistoire central, partisans du maintien de l'Ecole à Metz, et leur fit comprendre combien il était difficile d'intéresser le judaïsme français à une institution perdue dans une lointaine communauté de province. La souscription avortée sonna en quelque sorte le glas de mort pour l'Ecole de Metz.

Inspection du grand rabbin Ulmann.

Pourtant, en dépit de ces graves difficultés, les travaux continuèrent mais avec quelle lenteur et au milieu de quelles réclamations toujours plus pressantes du Consistoire de Metz !

On avait resserré les élèves dans la portion de l'ancien immeuble encore debout et ils s'y trouvaient fort mal.

En 1855, le grand rabbin Ulmann vint les visiter et constata dans l'établissement la présence de vingt-cinq élèves, dont dix boursiers, six internes payants et dix externes.

Le grand rabbin leur fit subir un examen et il résulte de son rapport adressé au Consistoire central [1] que, dans leur pauvre logement, les élèves travaillaient généralement assez bien.

1. Registre des Procès-verbaux du C. C. 2 octobre 1855. Antérieurement le grand rabbin Ulmann avait déjà deux fois inspecté l'Ecole et en avait rapporté une bonne impression.

Digitized by Google

« L'examen, écrivait-il, a eu pour objet le Talmud, l'exégèse biblique, la théologie et l'histoire des israélites.

Les épreuves ont présenté généralement un résultat satisfaisant; les études talmudiques surtout ont gagné et plusieurs élèves se sont fait remarquer par un progrès sensible.

Le cours d'exégèse biblique, professé par M. Morhange, s'est maintenue à son niveau de l'année dernière. Il est de même pour le cours d'histoire, dirigé également par M. Morhange et comprenant l'époque entre l'avènement d'Hérode et la destruction de Béthar.

Le cours de théologie, dirigé par M. Wogue, consiste dans l'explication d'auteurs traitant des sujets de philosophie religieuse. Ce cours est fait avec autant de talent que de zèle et de conscience. Le professeur s'arrête peut-être un peu trop à des détails et se livre à des digressions qui pourraient être omises sans inconvénient, mais les élèves possèdent bien la matière...

Les professeurs sont généralement contents de leurs élèves.

Il est à remarquer que les bons élèves appartiennent presque tous à la classe des boursiers dont la plupart, ainsi qu'un petit nombre d'externes, se distinguent par un travail sérieux et une conduite exemplaire.

Les travaux de reconstruction avancent lentement et semblent encore loin de leur terme ».

Pour conclure, le grand rabbin demanda des récompenses pour les élèves les plus distingués et appela l'attention du Consistoire central sur la nécessité de donner, dans un avenir très prochain, un successeur au Directeur et d'assurer une pension de retraite à ce digne fonctionnaire.

Inspection de Faye, recteur de l'Académie de Nancy. Ses projets d'avenir pour l'Ecole rabbinique

Peu de semaines après le grand rabbin Ulmann, le recteur Faye, de l'Académie de Nancy, vint à son tour inspecter l'Ecole. Nous avons déjà rappelé la douloureuse impression qu'elle produisit sur lui. Néanmoins Faye considéra l'Ecole comme une institution remarquable qui, une fois transformée et modernisée, serait susceptible de rendre d'éminents services à notre pays. Faye projeta en effet de faire de l'Ecole de Metz non seulement une pépinière de rabbins pour la France, mais encore de pasteurs propageant la civilisation

Digitized by Google

française et servant les intérêts de notre pays dans les contrées d'Orient. Pour réaliser cette œuvre patriotique, Faye proposa de créer à Alger une Ecole rabbinique préparatoire où de jeunes israélites orientaux, se destinant au sacerdoce, s'initieraient à notre langue et recevraient une bonne instruction générale, qu'ils compléteraient ensuite à l'Ecole de Metz. Le rapport du recteur Faye, adressé au Ministre, est fort curieux et mérite d'être reproduit :

« ... Si maintenant on considère l'importance croissante des affaires d'Orient et l'influence qu'y exerce l'élément israélite, on est conduit à croire que l'Ecole rabbinique de Metz pourrait rendre à la France quelques nouveaux services.

Supposons, par exemple, que votre Excellence crée à Alger une école préparatoire à celle de Metz et qu'elle y fasse affluer les jeunes israélites qui se destinent au sacerdoce. Dans cette école on donnerait aux débutants une première initiation en les familiarisant avec la langue française et avec les premiers éléments d'une instruction variée. Pour cela, trois ans suffiraient. Puis, ces jeunes gens seraient transférés à Metz, où ils achèveraient en quatre ans le cycle de leurs études; *au bout d'un certain temps, nous aurions ainsi, dans toutes les parties du monde oriental, des rabbins dévoués à la France et à l'Empereur.*

Si j'ose, Monsieur le Ministre, vous faire part d'une rêverie, c'est que je sais combien votre Excellence prend à cœur tous les grands intérêts qui lui sont confiés » [1].

Le projet de Faye ne fut pas du tout considéré au Ministère comme une utopie. On le mit à l'étude, en même temps que la situation générale de l'Ecole, dont on comprenait l'importance au point de vue national. Voici la note anonyme rédigée dans les bureaux du Ministère à la suite du rapport de Faye.

Note pour le Ministre.

M. le Recteur de l'Académie de Nancy a récemment visité l'Ecole rabbinique.

Le rapport de M. Faye signale une des fautes commises dans l'organisation de l'enseignement théologique.

1. Archives Nationales, F 19 110,26

Digitized by Google

Pour éviter d'aborder des difficultés sérieuses, mais que l'on peut surmonter, on a forcé les membres les plus distingués du clergé catholique à suivre les cours des Universités de Louvain et de Rome.

Pour éviter quelques réclamations peu inquiétantes de l'Episcopat, on a négligé les Facultés de théologie protestante. Strasbourg a perdu son ancienne renommée qui y attirait autrefois l'élite de l'Allemagne; et les deux tiers de l'Eglise réformée nous viennent aujourd'hui de Genève.

Enfin, pour épargner quelque argent, on a laissé tomber l'Ecole rabbinique de Metz dans l'état déplorable où l'a trouvée M. le Recteur de Nancy.

Depuis quelques années, on reconnaît l'importance de ces questions : l'équité et les intérêts du pays exigent que l'Ecole rabbinique ait sa part dans les préoccupations du gouvernement.

On ne doit pas songer à la transférer à Paris... La situation de Metz sur une frontière, où les Juifs sont en grand nombre, lui donne des avantages exceptionnels pour devenir un centre florissant d'études israélites. L'histoire de l'ancienne prospérité universitaire de Strasbourg indique assez les développements que pourrait prendre une école rabbinique fortement constituée et l'influence qu'elle pourrait exercer à l'étranger.

Un local convenable est sans doute une condition essentielle, mais l'enseignement y aurait aussi besoin d'être fortifié. L'attitude quelque peu effarouchée des élèves en présence du Recteur de Nancy ne tenait peut-être pas uniquement au sentiment de pudeur et de honte que peut leur inspirer le délabrement de leur école; l'enseignement réduit, dit-on, à une mnémotechnie abrutissante y est peut-être pour quelque chose... Dans la crainte de faire des érudits, on fait des ignorants, des rabbins incapables, pour la plupart, d'intervenir dans des discussions religieuses engagées presqu'exclusivement entre laïques.

Il faudrait donc ne pas se borner à hâter la construction de l'Ecole: il serait plus important de relever l'enseignement. C'est une question de finances...

Si l'on créait, en principe, à l'Ecole de Metz deux ou trois chaires largement rétribuées qui ne seraient accordées qu'à des hommes d'un mérite éprouvé, il se formerait inévitablement quelques candidats qui, par leurs efforts, rehausseraient de nouveau les études. Il faudrait, sans doute, des années! Pour le peuple juif, il ne faut pas compter avec le temps, et des professeurs qui sachent concilier le respect de la tradition avec les exigences de l'érudition ne peuvent se former en un jour.

Digitized by Google

Quant à l'idée du Recteur de Nancy d'établir une école à Alger, il faut examiner cette question avec le concours du Ministre de la guerre et des affaires étrangères [1] ».

* * *

Après ces hautes interventions, on pouvait s'attendre à ce qu'un avenir meilleur s'ouvrît pour l'Ecole de Metz.

Il n'en fut pourtant rien. Les projets du Recteur restèrent dans les cartons du Ministère, et la situation de l'Ecole allait de mal en pis. A partir de janvier 1856, il n'y avait plus une séance au Consistoire central qui ne fût remplie par des discussions provoquées par les doléances et les réclamations du Consistoire de Metz. Celui-ci avait pris de lourds engagements auxquels il était incapable de faire face. Menacé de poursuites judiciaires par ses créanciers, il se retournait sans cesse vers le Consistoire central pour exiger de lui le payement de la dette d'environ 60.000 francs qu'il avait contractée avec son autorisation. Mais le Consistoire central lui-même n'avait pas de fonds. Les lignes suivantes, empruntées à un rapport présenté par Halphen, dans la séance du 29 mars 1856, donneront une idée des difficultés avec lesquelles on était aux prises : « La situation du Consistoire de Metz est des plus graves ; je ne puis malheureusement indiquer aucun moyen pour le sortir de cette position critique, car un nouvel appel aux Consistoires départementaux resterait sans doute sans résultat [2] ».

A cette déclaration pessimiste, Javal répondait : « Il n'y a qu'une chance de salut pour l'Ecole, c'est de la transférer à Paris », projet déjà maintes fois préconisé par la minorité du Consistoire central. « En prenant cette décision, affirmait Javal, le Consistoire central pourrait réunir une somme suffisante pour aider le Consistoire de Metz à s'acquitter des dettes qu'il a contractées et pour fonder un établissement à Paris, sans demander de nouveaux sacrifices au gouvernement ». Cependant le Consistoire central, craignant non seulement l'opposition de Metz, mais encore celle de toutes les communautés de l'Est et surtout de celles de l'Alsace, n'osa prendre aucune détermination.

1. Arch. Nation., F. 19 110,26.
2. Procès verb. du C. C.

Digitized by Google

La translation.

On en était encore dans cet état d'hésitation, lorsque les partisans de la translation reçurent un appui particulièrement autorisé, grâce auquel ils devaient bientôt l'emporter.

Au mois de mai 1856, le grand rabbin Ulmann, réalisant un vœu formulé par son prédécesseur, réunit dans une conférence, à Paris, les grands rabbins départementaux, dans le but « de s'éclairer réciproquement sur les besoins communs de leurs circonscriptions et d'échanger leurs idées sur les moyens les plus propres à favoriser les progrès religieux et moraux de leurs coreligionnaires.» [1] La conférence, à laquelle prirent part tous les grands rabbins, sauf celui de Metz, empêché par son grand âge, siégea du 13 au 23 mai 1856, et prit différentes mesures relatives à l'instruction religieuse et au culte, tout en réservant la question d'opportunité dans l'application de ces mesures. Dans sa séance du 23 mai, elle s'occupa de l'Ecole rabbinique, et voici les deux vœux qu'elle émit à cet égard :

1° Que des démarches soient faites à l'effet d'obtenir en faveur de M. Mayer Lazard, directeur et professeur de l'Ecole centrale rabbinique, une pension de retraite si bien méritée par de longs services à l'établissement confié à sa direction.

2° Que l'Ecole rabbinique soit transférée à Paris.

Ce dernier vœu émis par une Assemblée d'hommes, ayant pour la plupart fait leurs études à Metz et représentant au point de vue religieux toutes les grandes communautés françaises, mit fin aux atermoiements du Consistoire central.

Le 4 juin 1856, Halphen proposa au Consistoire central, de nommer immédiatement une Commission « pour s'occuper des moyens de transférer à Paris l'Ecole rabbinique et d'ouvrir d'urgence à cet effet une souscription ». Le principe de la translation ne rencontra aucune objection, mais le Consistoire jugea qu'il convenait de consulter avant tout le Consistoire de Paris, dont le concours lui était indispensable, sur les moyens d'exécution.

1. Cf. Halphen et Uhry, *op. cit.*

Digitized by Google

Délibération des deux Consistoires

La réunion des deux Consistoires eut lieu, le 12 juin 1856, et fut assez agitée.

Le Consistoire de Paris avait depuis quelque temps décidé lui-même d'ouvrir une souscription pour l'édification de deux nouvelles synagogues, dont l'une devait s'élever dans le quartier de la Bastille, où la population israélite était devenue importante. Pouvait-on, dans ces conditions, adresser également un appel au public en faveur de la construction d'une Ecole rabbinique ? Les avis furent divergents. Mais Gustave Halphen, président du Consistoire de Paris, montra que le projet de construction de nouveaux temples, loin d'être un obstacle à l'édification de l'Ecole rabbinique, était au contraire susceptible d'en faciliter la réalisation. Le Consistoire de Paris, soutenait-il, espère obtenir des concessions de terrain et des subventions du Conseil municipal. Les dépendances d'un de ces édifices pourront recevoir l'Ecole rabbinique, sans qu'il soit nécessaire d'ouvrir pour celle-ci une nouvelle souscription. Mais la question ainsi envisagée ne pouvait être utilement mise en délibération qu'au mois d'octobre suivant. En attendant, tout le monde se rallia à l'idée de Gustave Halphen.

Pourtant cet accord unanime péniblement obtenu se rompit aussitôt lorsque Cerfberr parla de l'indemnité à verser au Consistoire de Metz. Les membres du Consistoire de Paris n'étaient nullement disposés à accepter la succession obérée de Metz. « Les dettes pour l'Ecole rabbinique, s'écriaient-ils, ont été contractées au nom de tous les Consistoires de France, c'est à chacun d'en prendre sa part. » Or, le Consistoire central savait par expérience qu'il ne pouvait guère compter sur la province. On allait se séparer sans rien décider, lorsque Albert Cohn, qui avait été invité à assister à la séance, prit l'engagement de réunir une somme de 60.000 francs pour défrayer le Consistoire de Metz et subvenir aux frais d'établissement de l'Ecole à Paris.

Nomination d'un nouveau directeur : Isaac-Lion Trénel

Le 4 juin 1856, Mayer Lazard, affaibli par l'âge, le travail et la maladie, donna sa démission de directeur et de professeur à l'Ecole rabbinique. Le Consistoire de Metz rendit hommage à ses longs et

Digitized by Google

distingués services et pria le Consistoire central d'intervenir près du gouvernement afin d'obtenir pour ce fonctionnaire une pension de retraite proportionnée aux services rendus. La sympathie et le respect du Consistoire central étaient acquis au vénérable démissionnaire, mais, malgré les démarches du Consistoire, il ne put obtenir de la part de l'Administration, faute de crédits disponibles, qu'un secours renouvelable assez médiocre.

Deux candidats briguèrent la succession de Mayer Lazard. Wogue, professeur à l'Ecole, et Isaac-Lion Trénel, ancien élève de l'Ecole rabbinique, muni du diplôme de deuxième degré et exerçant les fonctions de rabbin adjoint près de la synagogue consistoriale de Paris.

Le Consistoire central donna la préférence à Trénel et le gouvernement ratifia ce choix.

Isaac-Lion Trénel, né à Metz en 1822, n'avait que trente-quatre ans lorsqu'il fut appelé à la tête de l'Ecole rabbinique. Après avoir étudié le Talmud à Marmoutiers (Bas-Rhin) près de son oncle, le rabbin Jacob Haguenauer, et à Merzig (Prusse) près de Moïse Lévy, plus connu sous le nom de Reb Moché Merzig, il était entré à l'Ecole rabbinique de Metz. Ses études terminées, il exerça le ministère sacré à Besançon, mais fut bientôt appelé à Paris en qualité de rabbin adjoint au Grand Rabbin Isidor et plus spécialement chargé de l'enseignement religieux dans différents lycées.

C'était un esprit cultivé, un talmudiste remarquable, un caractère plein d'élévation. Pendant toute sa direction, qui dura jusqu'en 1890, époque de sa mort, il imposa à ses élèves une discipline rigoureuse et des habitudes de travail régulier. Trénel, par la haute conscience qu'il apporta dans l'exercice de ses fonctions et l'impeccable dignité de sa vie, eût été un directeur parfait s'il avait su se montrer un peu plus paternel. Mais, malgré son tempérament un peu vif et distant, Trénel a exercé une influence des plus heureuses sur les destinées de l'Ecole et ses élèves lui gardent, pour la plupart, un souvenir plein de respect et de reconnaissance.

Comme son prédécesseur, Trénel était également professeur de Talmud. A son cours il ne prenait que rarement la parole, mais exigeait de ses élèves, aussi bien des nouveaux que des anciens, la pleine possession des textes qu'ils devaient eux-mêmes expliquer. Cette méthode imposait à tous une longue et consciencieuse préparation des cours et avait en outre l'avantage de créer de véritables moniteurs. Les élèves les plus avancés servaient de répétiteurs à

Digitized by Google

leurs camarades plus jeunes et moins expérimentés et les faisaient profiter de leurs connaissances. Grâce à ce système, les études talmudiques commençaient déjà deux heures avant le cours ; le rôle du professeur consistait uniquement à éclaircir les textes particulièrement difficiles, et Trénel remplissait ce rôle avec une grande distinction.

Trénel prit possession de ses nouvelles fonctions à la rentrée de l'année scolaire 1856-1857. Quelques jours avant son arrivée à Metz, le grand rabbin Ulmann avait rendu hommage dans une lettre pastorale à l'Ecole rabbinique et à ses administrateurs. « Malheureusement, avait-il ajouté, leurs ressources ne sont pas en proportion avec leurs lumières et leur dévouement. C'est pourquoi on a songé à Paris qui est la première communauté de France sous le rapport numérique, moral et intellectuel » [1].

Malgré la situation assez tendue entre le Consistoire central et la population de Metz très attachée à son établissement, Trénel fut salué par le président du Consistoire de Metz comme « un enfant de Metz et un ancien élève de l'Ecole jouissant d'avance, à ces deux titres, de toutes les sympathies ». Mais la réponse du nouveau directeur jeta sans doute un certain froid. « Je n'ai ni recherché ni brigué, s'écriait-il, cette place ; je l'ai acceptée par dévouement. Il faut en effet du dévouement pour se charger de la direction de l'Ecole dans les conditions où elle se trouve, il faut espérer que le Consistoire central ne tardera pas, dès que l'autorisation de translation sera obtenue, à prendre des mesures pour l'effectuer. L'Ecole ne pourrait sans grave préjudice pour le succès des études et la santé des élèves rester telle qu'elle est aujourd'hui ; c'est une construction inachevée entourée de démolitions » [2].

Vives protestations contre la translation.

Les choses étaient cependant loin d'être aussi avancées que se l'imaginait le nouveau directeur. On ignorait encore l'opinion du gouvernement sur la question de la translation et les partisans du maintien de l'Ecole à Metz ne désespéraient pas de le gagner à leur

1. Univers israélite, 1856, p. 69.
2. Archives israélites, 1856, p. 720.

Digitized by Google

cause en multipliant les protestations contre la décision du Consistoire central. Leur organe était l'*Univers israélite*, journal des principes conservateurs du judaïsme, dirigé par S. Bloch, ancien employé du Consistoire central. Bloch publia toute une série d'articles d'une violence extrême.

« Le Consistoire central, écrivait-il entre autres choses, a fait dépenser au gouvernement soixante mille francs et au Consistoire de la Moselle une somme à peu près égale pour la reconstruction du séminaire messin. Et, après que ces lourds sacrifices ont été faits et que toutes les ressources de notre budget ont été épuisées, le Consistoire central s'est aperçu que Metz est une ville de frontière: une ville militaire et industrielle, qui n'a ni grande bibliothèque, ni faculté de théologie, ni faculté de lettres. Alors, après cette belle découverte, qu'on aurait peut-être pu faire trois ans plus tôt, on a demandé au gouvernement de transférer l'Ecole rabbinique à Paris et de jeter aux vents les cent vingt mille francs dépensés inutilement [1] ».

O. Terquem, en réponse à la lettre pastorale du Grand rabbin Ulmann, avait écrit à son tour :

« La supériorité numérique et scientifique de Paris est incontestable; il n'en est pas ainsi de la supériorité morale. Je crois que la communauté israélite de Metz n'a rien a redouter de la comparaison et vaut certainement celle de Paris, bien entendu toujours sous le point de vue moral. Je cite ma ville natale parce que je la connais [2] ».

Nouvelle intervention du Recteur de Nancy

Mais les arguments les plus intéressants en faveur du maintien de l'Ecole rabbinique dans l'Est de la France, ou plutôt de sa translation à Nancy, nous les trouvons dans une lettre adressée au Ministre de l'Instruction publique par Faye, Recteur de l'Académie de Nancy, qui avait déjà montré antérieurement la place qu'occupait dans ses préoccupations patriotiques l'établissement de Metz. Nous croyons devoir donner *in extenso* ce remarquable document.

1. Univers israélite, 1857, p. 248.
2. Univers Israélite, 1856, p. 173.

Digitized by Google

18 janvier 1857

Monsieur le Ministre,

Si l'Ecole rabbinique était transportée de Metz à Paris, suivant l'avis que j'en ai reçu hier, il en résulterait un dommage pour cette Académie et particulièrement pour nos facultés, car le Consistoire de Nancy, frappé de l'avantage que la presence de ces Facultés procurerait à l'Ecole rabbinique, avait conçu le projet de solliciter la translation dans notre ville.

Quoique je n'aie point de titre pour intervenir dans une affaire de ce genre, votre Excellence daignera sans doute, en faveur des intérêts dont j'ai la charge, accueillir les réflexions suivantes :

Plusieurs motifs expliquent la préférence qui primitivement fut donnée à la Lorraine pour l'établissement de l'unique Ecole rabbinique de la France. Aujourd'hui ces motifs subsistent encore, et les institutions universitaires dont le pays vient d'être doté leur donnent une force nouvelle.

Le principal se fonde sur l'importance des communautés juives dans l'est de la France. Le nombre et la concentration des israélites est en effet une condition de ferveur religieuse dont on ne saurait trouver ailleurs l'équivalent. A Paris surtout, l'élément Juif disparaît dans la masse de la population; il semble que l'élément religieux y soit absorbé; la communauté religieuse n'existe point d'une manière apparente, elle n'y est pas *visible*. Là on fera tout ce qu'on voudra, des érudits, des hébraïsants, mais non des rabbins. Si le Consistoire central méconnaît cette condition, j'ai lieu de croire que nos Consistoires secondaires et les rabbins ne partagent point son sentiment.

Un second motif est puisé dans l'intérêt général du pays. L'influence française en Europe n'aurait qu'à gagner si l'on favorisait la tendance naturelle des israélites à se réunir, non en un seul corps de nation, chose bien difficile, mais en un seul corps de doctrine, d'enseignement religieux et presque de sacerdoce; mais la politique étrangère, qui ne s'émouvrait pas si le centre restait en Lorraine comme par le passé, s'inquiéterait de la voir à Paris. En d'autres termes, la translation du séminaire central de Metz à Nancy, près de nos Facultés, donnerait à cet établissement le relief qu'on veut lui donner à Paris et qui bien réellement lui manque à Metz, et il attirerait ici des candidats allemands sans éveiller de justes susceptibilités hors de nos frontières.

En outre, cette simple translation ferait évanouir l'argument capital qu'on oppose sans doute à la ville de Metz, à savoir la persistance du jargon hébraïco-allemand qui se conserve trop aisément

Digitized by Google

dans cette dernière ville, et que les israélites éclairés voudraient éliminer progressivement.

Si des Juifs d'Allemagne nous passons à ceux de l'Orient, le choix de Paris soulève les mêmes difficultés, tandis que Nancy s'offre avec l'avantage de mettre en contact, au profit de l'influence française, deux éléments fort dissemblables, mais non pas hétérogènes, et cela sur le terrain le plus favorable. Près de nos Facultés, qu'il suffirait d'augmenter d'une chaire d'hébreu et d'une chaire d'arabe littéral, l'Ecole rabbinique aurait à Nancy une influence extérieure considérable, surtout si une succursale était fondée en Algérie, ainsi que je le proposais dans mon rapport confidentiel de novembre 1855.

En résumé, Monsieur le Ministre, le milieu israélite est considérable dans l'Est de la France, il y est visible à tous les yeux ; *à Nancy particulièrement, il y est éminemment français, je dis français de mœurs et de langage, car pour le cœur, les Juifs le sont partout, même en Allemagne* [1]. A Paris, au contraire, ce milieu indispensable ne fait pas sentir sa présence; là, l'esprit religieux ne saurait prendre le caractère public et officiel dont ne saurait se passer un établissement constitué comme l'est la pépinière rabbinique. Le centre universitaire qui se développe si brillamment à Nancy est bien suffisant, sauf de légères additions qui sont d'ailleurs réclamées depuis longtemps pour d'autres motifs, pour offrir à l'Ecole rabbinique tous les moyens d'instruction et tout le relief désirables. Enfin, c'est à Nancy que le contact si désiré de l'Orient et de l'Europe israélites peut se réaliser sans obstacles, par l'intermédiaire d'un enseignement religieux, enfin la combinaison que j'ose soumettre à votre Excellence répondrait au vœu des populations juives de l'Est et donnerait, en outre, aux établissements universitaires un élément d'influence extérieure dont quelque réflexion suffit, ce me semble, pour faire apprécier l'intérêt.

Le Recteur,
FAYE.

* * *

On était donc en présence de trois projets différents : 1° Maintien de l'Ecole à Metz, projet défendu très énergiquement par le Consistoire de Metz et tout le parti conservateur ; 2° Translation de l'Ecole à Paris, projet défendu par le Consistoire central et appuyé par

1. C'est nous qui soulignons, car elle mérite ne pas passer inaperçue cette attestation de patriotisme donnée par un grand universitaire en faveur des Juifs qu'il connaissait bien.

Digitized by Google

tous les grands rabbins, sauf celui de Metz ; 3° Translation de l'Ecole à Nancy, proposition transactionnelle du recteur Faye, organe de la Faculté de Nancy et aussi de beaucoup d'israélites lorrains.

Quel parti allait prendre le gouvernement ? Le Ministre de l'Intérieur, qui connaissait l'esprit de la jeunesse studieuse peu sympathique à l'Empire et qui se figurait que l'établissement de Metz contenait de nombreux élèves, était un instant opposé à la translation à Paris. « La trop grande agglomération des écoles à Paris, avait-il écrit, offre des inconvénients, depuis trop longtemps signalés [1]. » Mais ses objections tombèrent lorsqu'il apprit qu'il s'agissait « d'un séminaire sans importance, composé au plus d'une vingtaine d'élèves, vivant dans la maison même et sous l'œil d'un directeur et soumis à une exacte discipline » [2]. Malgré tout, les protestations de Metz, la campagne de « l'Univers israélite », les démarches de quelques hommes en vue, enfin l'intervention du recteur de Nancy impressionnèrent le gouvernement. Avant de se prononcer il décida de faire une enquête près des Consistoires départementaux.

Consultations des Consistoires départementaux

Nous résumons ci-dessous quelques-uns des rapports de ces différentes Assemblées, qui toutes, sauf deux, Metz et Bordeaux, se prononcèrent pour la translation à Paris.

Rapport de Marseille. — Paris offre plus de ressources pour les études ; les élèves y trouveront plus facilement les moyens de pourvoir à leurs besoins. Ce qui distinguait Metz, c'était le grand nombre de théologiens qu'elle pouvait offrir en modèles aux jeunes rabbins ; mais depuis 1830, époque de la fondation de l'Ecole, le nombre en a bien diminué. A ce point qu'aujourd'hui, on aurait de la peine à trouver une véritable Commission rogatoire pour les études talmudiques si ce n'est en y ajoutant les professeurs eux-mêmes (Rapport rédigé par le grand rabbin D. Cahen, originaire de Metz).

Rapport de Saint-Esprit. — C'est la voix prépondérante du président du Consistoire qui emporte le vote. 3 pour, 3 contre.

1. Archives Nationales, F 19, 110,26.
2. Ibid.

Digitized by Google

Rapport d'Alger. — Le Consistoire adopte et transmet l'opinion de son grand rabbin, Michel Weil, ancien élève de l'Ecole. Celui-ci rappelle que la conférence des grands rabbins exprima un vœu unanime, motivé : 1° par l'insuffisance de l'enseignement actuel, tant sous le rapport théologique que celui de l'instruction profane ; 2° par la défectuosité du plan d'études et des méthodes ; 3° par l'absence d'une direction énergique, à la hauteur des exigences actuelles de la science et de la mission si délicate et si difficile de former des pasteurs, à la fois instruits, pieux et éclairés ; 4° par l'insuffisance des ressources scientifiques et littéraires. L'exposant fait remarquer en outre que le choix même autrefois de Metz, comme siège de l'Ecole rabbinique à titre d'ancienne métropole du judaïsme français, en entraîne la translation, maintenant que Paris compte le quadruple de la population israélite de Metz.

Rapport de Paris. — Mêmes arguments.

Rapport de Strasbourg. — Les vœux des grands rabbins font autorité pour le Consistoire. Strasbourg demanda la création immédiate d'une Ecole rabbinique préparatoire dont le noyau existe déjà à Paris.

Rapport de Bordeaux. — Contre la translation, principalement par crainte que Paris ne devienne un obstacle au recrutement régulier de nos rabbins de campagne, qui, ayant perdu le goût d'une vie simple et modeste, ne voudront plus aller dans les petits centres d'Alsace et de Lorraine.

Bordeaux joint à son rapport une lettre particulière, signée Gradis, qui qualifie Paris de ville de désordre, de luxe et de corruption. Preuve : cent vingt élèves de l'Ecole Polytechnique viennent d'être licenciés pour sévices commis sur la personne d'un de leurs chefs. D'autre part, les désordres de l'Ecole de Droit et de Médecine sont encore présents à tous les esprits.

Rapport de Metz. — Nous persistons à croire que, sauf quelques améliorations déjà proposées et qui peuvent être réalisées ici tout aussi bien qu'à Paris, l'Ecole rabbinique remplit les conditions désirables. Elle a formé des rabbins à la hauteur de leur mission. Ville exclusivement industrielle et militaire ! disent les partisans de la translation. Notre ville n'est pas aussi dépourvue de ressources scientifiques et intellectuelles qu'on le pense. Nos élèves ont pour

Digitized by Google

professeurs deux agrégés de l'Université. Metz possède une riche Bibliothèque. Pour ce qui est des études sacrées, les livres, les maîtres et les exemples ne leur font pas défaut. Les talmudistes et les hébraïsans ne sont pas à Metz plus rares qu'ailleurs. Paris est le centre des lumières !.... Il s'agit pour nous d'avoir des rabbins éclairés et, pour les obtenir, il n'est pas nécessaire de recourir au brillant enseignement d'une capitale. Nos coreligionnaires étrangers pensent comme nous. Ce n'est pas à Berlin ou à Vienne qu'est établie l'Ecole rabbinique récemment fondée pour toute l'Allemagne, mais à Breslau, en Silésie, ville essentiellement industrielle et commerciale et qui n'a pas d'Université. L'Ecole rabbinique d'Italie est à Padoue. Les protestants de France ont leurs Ecoles théologiques à Strasbourg et à Montauban et non à Paris.

On objecte ensuite que l'enseignement est trop formaliste, que le plan d'études est défectueux. On peut modifier tout cela à Metz aussi bien qu'à Paris. Nous demandons plus de sévérité dans les admissions. Qu'on trace un nouveau programme, nous l'appliquerons.

On ne tient pas suffisamment compte des conditions dans lesquelles se recrutent les élèves ni de la nature et de la portée de l'enseignement littéraire qui est donnée dans les dernières années.

Les candidats viennent le plus souvent des petites localités d'Alsace et de la Lorraine, où ne se trouvent point d'établissements universitaires. Aussi le règlement actuellement en vigueur exige d'eux les connaissances littéraires qu'au lycée on demande aux élèves de troisième, c'est donc une nécessité de leur faire achever les humanités à l'Ecole. Au reste, ils y réussissent généralement si bien, qu'après environ deux ans d'études, ils ne le cèdent en rien à cet égard aux bacheliers ès lettres sortant des lycées. Nous en avons en ce moment la preuve : parmi les élèves admis en dernier lieu à passer de la Division élémentaire dans la Division supérieure, se trouvent deux bacheliers ès lettres ; l'un est le plus faible de la promotion, l'autre se tient à peine au milieu, et leur infériorité est tout aussi sensible dans les études sacrées....

On prétend qu'à Paris l'Ecole aurait à sa disposition plus de ressources intellectuelles ! Mais elle n'y trouverait pas les traditions et les habitudes qui engendrent et rendent persévérantes les vocations religieuses. Les faits parlent bien haut :

« Depuis la fondation de l'Ecole, le Consistoire de Paris n'a trouvé

Digitized by Google

dans son ressort qu'un seul élève, et encore le boursier qu'il a choisi était à Metz depuis l'âge de treize ans [1] et y avait fait ses études préparatoires. Avant cette époque et depuis, chaque fois que ce même Consistoire a été appelé à nommer un boursier, il s'est vu obligé, faute de candidats dans sa circonscription, de demander au Consistoire de Metz de lui en désigner un parmi les jeunes gens faisant leurs études à Metz. Aussi la circonscription de Paris ne compte-t-elle aucun de ses enfants dans le corps rabbinique de France et d'Algérie, tandis que Metz compte en ce moment : trois élèves en cours d'études à l'Ecole ; elle a fourni en outre : deux grands rabbins ; six rabbins ; les trois directeurs qui se sont succédés à la tête de l'Ecole et le professeur d'exégèse et d'hébreu. Paris est un centre de distractions et d'affaires, les vocations risquent d'y être ébranlées. C'est une immense responsabilité que d'y placer le seul séminaire israélite de France [2].

* * *

Le ton chaleureux du rapport de Metz et les arguments souvent convaincants y contenus devaient frapper le Ministre de l'Instruction publique d'autant plus vivement qu'il recevait en même temps de différents coins de France des lettres reprochant au Consistoire central de vouloir, au moyen de la translation de l'Ecole à Paris, exercer une pression directe et constante sur l'esprit des futurs pasteurs d'Israël et les gagner ainsi à la cause de la réforme du culte. Toujours est-il que le Consistoire central, dans le document qu'il adressa au Ministre en réponse au rapport de Metz, crut utile de se justifier contre cette dernière accusation. Le fait que ce document est signé par le grand rabbin et tous les membres du Consistoire central en montre toute l'importance.

Après avoir rappelé le vœu des grands rabbins et fait allusion à la réponse favorable à la translation donnée par la grande majorité des Consistoires départementaux, le Consistoire central ajoutait :

« Quant au prétendu parti réformiste qui, depuis 1841, chercherait à saper l'Ecole..., nous pouvons d'autant plus rassurer votre Excel-

1. Il s'agit de Lazare Wogue.
2. Archives Nat., F 19 110,26.

Digitized by Google

lence sur le respect absolu, profond, que le Consistoire central professe pour les questions religieuses, auxquelles il n'est jamais entré dans sa pensée de porter la moindre atteinte que, d'une part, une pareille attaque serait en dehors de sa puissance laïque et, de l'autre, il encourage de tous ses moyens les études religieuses qui s'enseignent ici, sous son patronage, dans l'Ecole, dite de la Torah [1].

Si une considération secondaire pouvait ici trouver aussi sa place, nous ajouterions que la plupart des élèves provenant des départements de l'Est apportent avec eux un accent germanique très prononcé que le séjour de la ville de Metz ne peut atténuer et qui a besoin du frottement de la capitale pour perdre ce qu'il a de peu euphonique [2].

* * *

En 1858, la cause de Metz était définitivement perdue. A tous les arguments en faveur de la translation de l'Ecole à Paris développés dans un rapport soumis à l'approbation du ministre Rouland, celui-ci ajouta encore de sa main cette note marginale assez étrange. « Il faut dire que le vieux judaïsme qui a son quartier général dans l'Est est quelque peu ennemi des idées sociales que nous cherchons à propager. Quant à celui de Paris, plus éclairé, mieux dévoué, il n'a donné à l'Administration que des preuves multiples d'un concours complet et intelligent (21 mars 1858) [3]. »

* * *

Restait à régler la grave question des dettes contractées par le Consistoire de Metz et à trouver à Paris un local pour y loger l'Ecole rabbinique.

Nous ne rapporterons pas les longues et fastidieuses et souvent très violentes discussions soulevées au sujet des indemnités, d'ailleurs légitimement exigées par le Consistoire de Metz. Pendant plus d'une année, tout accord sembla impossible. Enfin, en désespoir de cause, les deux parties eurent la bonne idée de soumettre leur conflit à l'arbitrage d'Albert Cohn. Celui-ci rendit sa sentence en mars 1859, et le Consistoire de Metz déclara accepter pour toute indemnité, en outre des bâtiments en construction, la somme de 42.500 francs proposée par Albert Cohn..

1. Allusion au Talmud-Torah, fondé en 1552.
2. Archives Nation., F 19, 110-26.
3. Ibid.

Digitized by Google

Le Consistoire de Paris, de son côté, loua un local, rue du Parc-Royal, nº 10, pour y installer à titre provisoire l'Ecole rabbinique dont il allait bientôt assumer la gestion, aux lieu et place du Consistoire de Metz.

C'est dans ces conditions que l'impératrice Eugénie signa au Palais de Saint-Cloud, à la date du 1er juillet 1859, le décret suivant :

DÉCRET DU 1er JUILLET 1859, TRANSFÉRANT A PARIS L'ECOLE DE METZ.

Napoléon, etc...

Sur le rapport de notre Ministre Secrétaire d'Etat au département de l'Instruction publique et des Cultes.

Vu, etc...

Avons décrété et décrétons ce qui suit :

Article premier. — A partir du 1er novembre 1859, l'Ecole centrale rabbinique sera transférée à Paris et prendra le nom de *Séminaire israélite*, sans que ce titre puisse entraîner pour l'Etat aucune obligation nouvelle.

Art. 2. — L'établissement sera administré par le Consistoire de Paris, sous la haute surveillance du Consistoire central israélite.

Art. 3. — Tous règlements concernant l'administration intérieure et les études du Séminaire israélite seront soumis à l'approbation de notre Ministre de l'Instruction publique et des Cultes.

Art. 4. — Notre Ministre Secrétaire d'Etat au département de l'Instruction publique et des Cultes est chargé de l'exécution du présent Décret.

Fait en Conseil des Ministres, au Palais de Saint-Cloud, le 1er juillet 1859 [1].

Pour l'Empereur,
et en vertu des pouvoirs qu'il nous a confiés.
Signé : EUGÉNIE.

Et c'est ainsi qu'après trente ans d'une existence souvent pénible et triste, mais généralement très honorable, l'Ecole centrale rabbinique quitta le berceau où elle avait vu le jour pour commencer dans la capitale sa nouvelle destinée.

J. BAUER

1. Halphen et Uhry, *op. cit.*

Digitized by Google

NOTES ET MÉLANGES

SALOMON-ALEXANDRE

Par un tour de sa façon, Benaya, ministre de Salomon, s'est emparé, pour le conduire à son maître, d'Asmodée, roi des démons. Ce diable, qui n'est pas ce qu'un vain peuple pense, est un humoriste qui ne craint pas de s'attribuer, à l'occasion, un rôle dévolu d'ordinaire à un ange [1]. Ne se constitue-t-il pas l'apologiste de la justice divine ? Ce défenseur inattendu de la morale s'en prend à la folie du Sage par excellence, raillant son ambition insatiable. Après avoir mesuré avec un bâton quatre coudées, il s'écrie : « Après ta mort, tu occuperas en ce monde *quatre coudées* ; or, tu as conquis l'univers entier et tu n'es pas encore content ; il te faut aussi t'emparer de moi ! »

Tel est le récit qu'on lit dans le Talmud, *Guittin*, 68 *a-b*.

Ces paroles d'Asmodée semblent tout d'abord tant soit peu étranges ; on ne savait pas Salomon si amoureux des conquêtes, lui dont le nom signifie le Pacifique. Sans doute il n'a pas craint dans certaines circonstances de recourir aux armes. Ainsi, il réduit à payer tribut les Amoréens, les Hétéens, les Phériziens, les Hivéens et les Jébuséens ; mais ces peuplades chananéennes n'étaient pas le monde entier ; c'étaient uniquement les derniers restes des anciens possesseurs de la Palestine.

1. Voir *Revue*, t. VIII, p. 64 et suiv. (*La légende de l'ange et l'ermite dans les écrits juifs*).

Digitized by Google

Que si, d'autre part, il guerroie contre Hadad, roi d'Idumée, et Recin, roi d'Aram, il le fait seulement pour défendre son territoire. Nous voilà loin d'un précurseur d'Alexandre.

C'est que notre Asmodée a été nourri à l'école des rabbins et qu'il prend trop à la lettre leurs fantaisies : il ne sait pas que leurs hyperboles sont souvent de simples jeux d'exégèse. Il a adopté l'opinion de Rab et de Samuel, rabbins babyloniens de la fin du IIe et du commencement du IIIe siècle, pour qui ces mots de I Rois, 4, 24 : « Car il (Salomon) dominait sur tout le pays en deçà du Fleuve, de Tafsah à Gazzah », signifient : « d'un bout du monde à l'autre » [1]. Mais, comme nulle part ailleurs le folklore juif, pas plus que les prédicateurs, ne fait pareil reproche à Salomon, ne lui imputant qu'un orgueil impie, force nous est de chercher une autre explication aux paroles d'Asmodée.

Cette explication vient immédiatement à l'esprit : Salomon a été substitué ici à un autre personnage, à un conquérant authentique, qui avait à son actif des exploits de plus belle envergure. On pense naturellement à Alexandre, qui justement était pour les Juifs le type accompli du conquérant, dont ils raillaient l'avidité [2].

Qu'on ne s'étonne pas de la transposition ; nous avons déjà remarqué que le même Asmodée a été transformé en avocat de la Providence. Nous pourrions ajouter que toute la page du Talmud qui narre son histoire est un tissu d'incohérences, d'énigmes et de défis au bon sens, indices certains de déformations [3].

1. *Meguilla*, 11 *a*. — Les traditionnistes musulmans, qui ont connu jusque dans ses plus petits détails la page de *Guittin*, s'en inspirent quand ils disent que deux rois croyants ont possédé l'univers entier : Salomon, fils de David, et Dzoul-Karnaïm (Alexandre) ; voir Tabari, *Chronique*, trad. Zotenberg, I, p. 137.

2. Voir *La légende d'Alexandre dans le Talmud et le Midrasch*, *Revue*, t. VII, p. 78-93 ; *Le Voyage d'Alexandre au Paradis*, *ib.*, t. II, p. 298.

3. Salomon tient sous sa domination tous les démons, et cependant il a besoin d'un stratagème pour s'emparer d'Asmodée, *roi des démons!* Les conteurs musulmans qui ont exploité la page du Talmud ont déjà été surpris de cette contradiction ; voilà pourquoi ils ont converti ce Diable en un démon rebelle, réplique de l'*ange* rebelle du folklore juif. — Asmodée assiste aux séances de l'Académie céleste, trait bien rabbinique qui peut être inspiré de l'histoire du Satan dans le livre de Job. Mais chaque jour il descend sur terre pour prendre part aux débats de l'Académie d'en-bas. Que peut bien être cette école ? Un équivalent du « sabbat » du moyen-âge ? Mais pareille

Digitized by Google

Asmodée aura pris la place de quelque brahmane ou gymnosophiste. Or, justement, comme nous l'avons montré dans cette Revue [1], la Babylonie juive connaissait de prétendus entretiens d'Alexandre avec les Brahmanes ; le Talmud a conservé une liste de questions adressées censément par les savants du Midi au Conquérant et qui sont calquées sur celles des Brahmanes telles qu'elles sont rapportées par Plutarque.

Dans la métamorphose subie par le dire du sage indien, seule l'expression *quatre coudées* pourrait porter trace d'une main juive, étant banale à l'époque talmudique pour dire le strict nécessaire à l'habitation d'un mortel [2].

institution est ignorée du folklore juif. On ne prétendra pas que les rabbins aient jamais considéré sous ce jour l'Académie qu'ils fréquentaient. — Pauvre diable, Asmodée se laisse duper par un humain, grâce à un bon tour qu'on retrouve, par exemple, dans l'histoire de Midas ; pressé par la soif, il boit du vin qu'on a substitué à l'eau dont il se sert d'ordinaire. — Pour se venger de sa sottise, il s'assène les versets bibliques qui mettent en garde contre les dangers des boissons fermentées, trahissant ainsi une main rabbinique qui a brodé sur un fond populaire. — On l'enchaîne et on appose sur ses fers le sceau portant le nom divin ; puis, comme il se débat, on prononce ce nom ineffable, qui a raison de ses dernières résistances. Nous sommes en plein dans la dramaturgie populaire juive. — Comme s'il s'était délivré de ses chaînes, il commet en route toute sorte de méfaits, mais il prend aussi pitié d'une malheureuse femme et, pour sa peine, il se brise un membre. Comme un bon agadiste, il invoque un texte, dont il détourne le sens, pour se gausser de son ingénuité, ce qui en fait un diable dupé qui n'est pas dupe ! Il révèle, d'ailleurs, sa science en raillant, par exemple, le sorcier qui dit la bonne aventure, assis sur un trésor dont il ignore la présence, ou le pauvre homme qui commande des chaussures devant durer sept ans alors qu'avant peu il sera mort. Bien plus, continuant ses extravagances, le voilà qui se livre aux actes les plus paradoxaux à seule fin, comme nous l'avons déjà dit, de faire l'apologie de la Providence divine. Et tout cela se termine, après des exploits divers, par des turpitudes auxquelles il se livre, comme un autre Satyre, abusant de la simplicité des femmes et même de la mère de Salomon, dont il a pris la forme. — Toute cette légende, comme on voit, est le résidu de thèmes populaires d'origine diverse, mal liés et défigurés, puis surchargés de données rabbiniques.

1. *Revue*, t. II, p. 293 et suiv. Noeldeke est arrivé à la même conclusion, en 1890, sans avoir connu mon article publié en 1881 (*Beiträge zur Gesch. des Alexander Romans*, Denkschriften der Kaiserl. Akad. d. Wissensch., Philos. — Histor. Classe, XXXVIII, p. 25).

2. Voir, par exemple, *Berachot*, 8 *a* : « Depuis la destruction du Temple Dieu n'a plus pour lui en ce monde que les *quatre coudées* de l'étude (c'est-à-dire la parcelle de terrain nécessaire à un rabbin pour étudier la Loi) ; *Kiddouschin*, 31 *a* : « Houna ne dépassait pas *quatre coudées* sans se couvrir la tête ».

Digitized by Google

Notre hypothèse trouve sa confirmation dans une des nombreuses productions légendaires auxquelles a donné naissance l'histoire d'Alexandre. Les derniers jours et particulièrement les funérailles du Macédonien sont le sujet de tout un chapitre des *Sentences des Philosophes* du célèbre traducteur chrétien Honein b. Ishak (809-879) [1], qui dirigeait à Bagdad un bureau officiel de traductions en arabe des ouvrages grecs et syriaques. Honein montre des philosophes assemblés autour du cercueil d'Alexandre et faisant assaut d'esprit. L'un d'eux s'écrie, si l'on s'en rapporte au manuscrit arabe de l'Escurial, encore inédit : « Cette puissance longue et large avait deux coudées de longueur et, quand il était avide de grandeur, il ne savait pas que c'était le meilleur moyen de tomber dans l'abaissement ».

On dira que la ressemblance entre ces mots et ceux d'Asmodée n'est pas grande. Mais si, au lieu de prendre pour terme de comparaison la leçon du ms. arabe, on consulte la traduction hébraïque de l'ouvrage, l'objection tombe. Dans cette version, œuvre de Juda Al-Harizi [2], qui l'avait composée en 1204 à la demande de la communauté juive de Lunel, la pensée est ainsi conçue : « Cette grande et immense puissance, comment quatre coudées la contiennent-elles ? » [3] Il se peut que le chiffre *quatre* soit une sorte de correction faite par Al-Harizi se souvenant à propos de la page de *Guittin* ou plus simplement de l'expression classique des rabbins ; mais, pour le reste, la phrase paraît bien mieux frappée et rappelle singulièrement la boutade d'Asmodée. Il y a mieux, le chiffre *quatre* figure dans la traduction espagnole des Sentences : « El grande poder que el abia era muy luengo y

1. Abou Zaïd Honein ibn Ishak al Abadi. Le texte arabe de son ouvrage se trouve à la Bibliothèque de l'Escurial, n° 760. Un ms. incomplet est conservé à la bibliothèque de Munich, n° 651 ; il a fait l'objet d'un article d'August Muller, *Ueber einige arabische Sentenzensammlungen*, *Z. D. M. G.*, XXXI, p. 506 et suiv. Cf. Steinschneider, *Hebr. Uebersetzungen des Mittelalters*, p. 348.

2. *Mousaré Haphilosophim*, imprimé à différentes reprises, en dernier par Loewenthal, avec traduction allemande, *Honein ibn Ishak, Sinnsprüche der Philosophen*, 1896. — L'ouvrage a été très populaire au moyen âge, témoin le nombre considérable de mss. qui en restent.

3. P. 56 de l'éd. Loewenthal ; porte 3, ch. 5, 29e parole, 25 *a* de l'éd. de Lunéville.

Digitized by Google

muy ancho y agora es encogido en qûtro » [1] : « le grand pouvoir qu'il avait très long et très large, le voilà maintenant réduit à *quatre.* »

Le fond et la forme de la sentence, dans son état primitif, sont encore attestés par un auteur arabe du XIe siècle, Mubaschir ibn Fatik (mort en 1053-1054), qui a copié l'auteur chrétien. Faute de l'original arabe, qui n'a pas encore été édité, en voici les versions espagnole, latine et française : « Este es que andudo toda la tierra del un cabo del mundo al altro e felo puesto entre dos braças. — Hic est qui totam perambulavit terram ab uno oriente ad aliud, nunc vero duobus passibus continetur. — Hyer toute la terre ne lui suffisait mie, et maintenant une toise luy suffist » [2].

La différence entre le texte arabe et les traductions hébraïque et espagnole est peut-être imputable à ce fait que le manuscrit de l'Escurial est signé, non pas de Honein, mais d'un certain Mohammed ibn Ali ibn Ibrahim ibn Ahmed ibn Mohammed al-Ansari, qui est autrement inconnu [3]. Cet Al-Ansari, tout en s'inspirant de Honein, ce qui n'est pas douteux, n'aurait pas craint de le corriger à sa manière. Il aurait été à bonne école, car si l'auteur chrétien a été pillé de bonne heure, il a de bonne heure aussi été soumis à des trahisons de toute sorte.

Voici, par exemple, comment Eutychius (Saïd ibn al Batrik, patriarche d'Alexandrie, 933-939) a reproduit son modèle : « Rogo mihi dicas, qui animum regionum amplitudine latiorem gessisti, quomodo jam pati potes locum tam augustum? » [4] Maçoudi (mort en 956) habille ainsi l'original : « O toi, pour qui le monde était trop étroit en longueur et en largeur, puissé-je bien comprendre ce à quoi tu es réduit maintenant que quelques pouces de terre vont te renfermer! » (parole du 14e philosophe). Ou : « Cette terre si longue et si large, tu n'en occupes plus que sept empans, et si tu avais su le sort qui t'attendait, tu ne te serais

1. *El libro de los Buenos Proverbios que dixueron los philosophos* (p. 49) éd. par Knust, *Mittheilungen aus dem Eskurial*, 141e volume du Literar. Verein de Stuttgart, 1879.

2. Knust, p. 302 et 470.

3. Hartwig Derenbourg, *Mélanges Weill* (1898), p. 8 du tirage à part.

4. *Contextio gemmarum, sive Eutychii annales...* interprete E. Pocockio. Oxford, 1658, I, p. 291.

Digitized by Google

pas chargé du fardeau des expéditions aventureuses » (parole du 28e philosophe) [1]. La liberté de cette paraphrase est encore dépassée par Scharastani (mort en 1154) [2]. « Il a parcouru la vaste terre et n'a été satisfait que lorsqu'il a été abattu par elle de ces deux bras ».

La concordance de la version hébraïque d'Al-Harizi et des *Buenos Proverbios* a inspiré à M. Loewenthal, éditeur des *Mousaré Haphilosophim*, une singulière supposition : ces *quatre coudées*, qui figurent dans ces deux ouvrages, attesteraient la dépendance de l'espagnol par rapport à l'hébreu : le traducteur espagnol aurait eu sous les yeux le texte d'Al-Harizi ou une version latine de celui-ci [3]. D'Al-Harizi viendrait également la sentence correspondante qui se lit dans l'*Historia de prœliis Alexandri magni regis Macedoniae,* de l'archiprêtre Léon, qui donne aussi les *quatre coudées*. Mais on ne pense pas à tout : l'*Historia de prœliis* a été composée au xe siècle [4], alors qu'Al-Harizi a écrit sa traduction en 1204. Reste, il est vrai, une échappatoire : les discours des philosophes autour du cercueil d'Alexandre ne figurent que dans certains manuscrits de l'ouvrage ; ce serait, par conséquent, un copiste tardif qui aurait ajouté à l'original ce chapitre dépendant des *Sentences des Philosophes*. Mais, dans ce cas, il faudrait supposer que l'interpolateur chrétien aurait connu et su lire la traduction d'Al-Harizi, ce qui est peu vraisemblable.

Voici qui lèvera tous les doutes : la sentence avec les *quatre coudées* se trouve déjà dans un ouvrage du xie siècle, qui a été très populaire au moyen âge, la *Disciplina Clericalis* du juif converti Pierre Alphonse (1062-1110) : « Heri totus ei non sufficiebat mundus, hodie quatuor solae sufficiunt ei ulnae » [5].

1. *Les Prairies d'Or*, trad. Barbier de Meynard, II, p. 254-255.

2. *Abu'l Fath Muhammed asch-Schahrastani's Religionspartheien u. Philosophenschulen*, trad. par Th. Haarbrücker, t. II, p. 189.

3. P. 38 de la traduction allemande. Cette concordance, ajoute-t-il, appuie l'hypothèse de Bacher que Honein aurait mis à profit un roman d'Alexandre rédigé en hébreu. Mais Bacher étayait sa conjecture sur ces mots de Honein : « Nous avons traduit ces apophtegmes philosophiques du grec, de l'*hébreu* et du syriaque ». Or, l'hébreu dont il est ici question se rapporte uniquement sans doute aux paroles de l'ouvrage attribuées à Salomon, dans un chapitre indépendant de celui qui est consacré à Alexandre.

4. Voir Paul Meyer, *Alexandre le Grand dans la littérature française du moyen âge*, I, p. 34, et *Revue*, III, p. 246.

5. Ch. xxxviii, p. 166 de l'éd. Schmitt ; *Patrologia latina* de Migne, t. CLVII, p. 705. Dans les *Gesta Romanorum*, l'original a été un peu corrigé :

Digitized by Google

C'est ce texte dont la copie textuelle est entrée dans certains manuscrits et dans deux éditions de l'*Historia de prœliis* [1].

Il est donc vraisemblable que les *quatre* coudées se lisaient dans le texte arabe de Honein ou dans tel autre ouvrage arabe utilisé par Pierre Alphonse.

Si l'expression *quatre coudées* était spécifiquement juive, il en résulterait que Honein s'inspirerait d'un roman d'Alexandre dû à un Juif, ce qui expliquerait mieux encore l'entrée de la sentence dans le folklore talmudique. Mais pourquoi cette manière d'évaluer l'emplacement nécessaire au corps d'un mortel serait-elle propre aux Juifs ? En outre, pourquoi seule cette sentence trahirait-elle une main juive, alors que toutes les autres sont d'une rhétorique banale convenant à tous les temps et à tous les pays ?

Israël Lévi.

P.-S. — Grâce à l'extrême obligeance du Dr Gratzl, à qui j'adresse ici mes plus vifs remerciements, j'ai pu prendre connaissance de la leçon du ms. arabe de Honein conservé à la Bibliothèque de Munich. Elle est ainsi conçue (f° 99 verso) : « Cette grande et vaste puissance a été réduite (littéralement : pliée) à *deux coudées*. » Comme on voit, ce texte n'a rien du faux enjolivement qui nous avait paru suspect dans le ms. de l'Escurial.

C'est une raison de plus de croire, avec Hartwig Derenbourg, qu'Al-Ansari est bien l'auteur de ce texte qui ne craint pas d'ajouter à l'original. — La concordance des deux mss. sur le nombre des coudées — *deux* — n'est pas assez concluante pour me faire renoncer à mon hypothèse.

Ma reconnaissance va aussi au R. P. Melchor Martinez, qui a bien voulu copier pour moi le texte du ms. de l'Escurial.

« Heri non sufficiebat Alexandro totus mundus, hodie sufficiunt ei *tres* vel quatuor ulne *panni* ». Voir dans l'édition d'Osterley (Berlin, 1872), p. 717, les références aux auteurs qui ont répété la sentence.

1. Cologne, 1482, Strasbourg, 1486; mais ce morceau manque dans les mss. qui ont servi à l'édition de Landgraf (1885) faite d'après un ms. de Bamberg, du xie siècle, et à celle de Zingerlé (1885), qui suit un ms. de Gratz, du xiie siècle.

Digitized by Google

LA PRONONCIATION DE L'HÉBREU PRÉMASSORÉTIQUE

L'attention se porte en ce moment, à la faveur de certains travaux qui ont quelque peu renouvelé le sujet, sur l'hébreu de l'époque massorétique et prémassorétique. C'est ainsi que M. Arthur Spanier a donné récemment, dans la série des publications de l' « Akademie für die Wissenschaft des Judentums », une étude approfondie sur les accents massorétiques [1], dans laquelle, reprenant et approfondissant les travaux de ses devanciers, notamment le traité classique de W. Wickes (Oxford, 1887), il examine le système d'accents transmis par les Massorètes du point de vue « esthétique », en tant que nous livrant la clef du rythme de l'hébreu biblique, prose et poésie. D'autre part, M. Rothmüller a publié à Zagreb, à l'instigation de son maître M. H. Torczyner, une étude sur les « particularités massorétiques de l'écriture, leur signification et leur traitement dans la littérature talmudique [2] ». Cette étude est la première partie d'un travail plus étendu sur toutes les données relatives à la Massora fournies par le Talmud. L'auteur, au courant des travaux de ses prédécesseurs, en coordonne les résultats et, sans apporter de thèse nouvelle, enseigne que la Massora « ne peut être bien comprise et appréciée que comme une partie du domaine entier de l'enseignement et de la vie du Judaïsme talmudique ».

A côté de ces travaux sur la Massora, dont nous nous bornons à signaler l'intérêt, d'autres études concernent à la fois l'activité massorétique et un domaine moins exploré, où l'on s'efforce aujourd'hui de porter la lumière, à savoir la prononciation de

1. A. Spanier, *Die Massoretischen Akzente*. Eine Darlegung des Systems nebst Beiträgen, zum Verständniss ihrer Entwickelung. Berlin, Akademie-Verlag; 1927; in-8° de 143 p.

2. Cvi Rothmüller, *Massoretische Eigentümlichkeiten der Schrift*, etc. Zagreb, 1927; in-8° de 96 p.

Digitized by Google

l'hébreu prémassorétique. Ces recherches sont en rapport avec les récents travaux de Wutz sur l'hébreu tel qu'il paraît avoir été prononcé au temps de la Septante, et, d'autre part, avec les progrès de la grammaire historique de l'hébreu. A la suite de Wutz, M. W. E. Haples a étudié l'hébreu de la Septante dans un article de l'*American Journal of Semitic Languages*, t. XLIV (octobre 1927), que nous avons déjà signalé (*Revue*, t. LXXXV, p. 75); M. Staples veut montrer, d'après des faits qu'on peut d'ailleurs interpréter autrement que lui, que la vocalisation et l'accentuation massorétiques comportent une part d'arbitraire, ayant cristallisé et compliqué une prononciation populaire plus fluide et moins nuancée.

C'est à une conclusion du même genre qu'est arrivé aussi M. P. Kahle dans son récent ouvrage sur les « Massorètes de l'Ouest », dont nous avons déjà rendu compte (t. LXXXV, p. 109 suiv.) et sur lequel nous nous étions proposé de revenir, pour examiner en particulier les observations de l'auteur relatives à la prononciation prémassorétique de l'hébreu. M. Kahle opère sur des textes liturgiques contemporains des premiers Massorètes et qui semblent révéler par leur notation vocalique une prononciation de l'hébreu quelque peu différente de celle à laquelle nous sommes habitués, et qu'attesteraient, d'autre part, les transcriptions de la deuxième colonne des Hexaples d'Origène.

La partie du travail de M. Kahle que nous avons particulièrement en vue, va de la p. 36 à la p. 56.

Il commence par résumer les travaux de ses prédécesseurs Firkowitsch, Harkavy, Strack, Merx et, plus récemment, J. Mann, (t. II de ses *Jews in Egypt*) sur les Massorètes de Tibériade, dont les cinq générations révélées par les documents s'échelonnent d'environ 780 à 930 — Moïse ben Aaron et son fils Aaron fermant la liste —; il montre que leur activité est contemporaine des débuts du Caraïsme, que le Caraïsme en a été vraisemblablement l'instigateur, et, en tout cas, y a pris une part importante, sans qu'on soit nullement autorisé à croire avec Graetz que tous les Massorètes aient appartenu à la secte dissidente, sans qu'il soit prouvé en particulier que ce soit le cas de la famille de Ben Ascher, bien que les manuscrits émanant de cette famille aient été conservés par les Caraïtes. Puis M. Kahle en vient à la

Digitized by Google

question qui nous intéresse : d'où part le travail accompli par les Massorètes? Ce point de départ, nous le trouvons avec une quasi-certitude dans les fragments qui sont parvenus jusqu'à nous revêtus de la ponctuation « palestinienne ». Cette ponctuation est loin d'être uniforme. Il y a des variantes. Cela vient de ce qu'à l'origine on s'est contenté d'une sorte de ponctuation-repère consistant à mettre ici une voyelle, là un signe diacritique, pour prévenir les fautes de lecture. On en est venu peu à peu à une notation régulière des voyelles en laissant toutefois sans notation les mots courants. Avec cela les *teamim* au sens strict du terme, les accents disjonctifs, indiquant les coupes et les cadences, suffirent longtemps, la modulation étant laissée au récitant, au psalmodiste.

Ce système n'a plus été suffisant quand les Caraïtes parurent avec leur rigorisme scripturaire. Il fallut régler minutieusement la prononciation et la récitation du texte sacré. Selon toute vraisemblance, le travail massorétique des gens de Tibériade, le *niqqoud tibrani*, n'a été qu'un développement et un affinement du système palestinien, par l'introduction d'une gamme vocalique plus riche, telle que la présentent les *hatef* et les accents conjonctifs.

Mais sommes-nous autorisés à établir, entre cet hébreu sommairement et inadéquatement vocalisé de l'ère prémassorétique et l'hébreu pourvu d'un riche appareil de voyelles et d'accents par les « tibériens », d'autres différences que cette différence extérieure, cette différence pour l'œil ?

C'est ce qu'affirme et veut démontrer M. Kahle, *a priori* comme *a posteriori*. Son argumentation est intéressante, elle s'appuie sur des observations justes ; elle appelle cependant des réserves et il est bien évident en tout cas, pour une matière aussi délicate que la reconstitution d'une prononciation ancienne, que nous n'avons là que des hypothèses plus ou moins spécieuses.

Une raison *a priori* d'abord. L'hébreu, depuis 500 environ avant l'ère vulgaire, a cessé d'être parlé par le peuple juif. Il ne se survit que comme la langue de l'école et de la synagogue. Quand les Massorètes tibériens se sont mis à l'œuvre, il s'était écoulé 1300 ans. Comment la prononciation de l'hébreu n'aurait-elle pas évolué en un si long laps de temps? — Il est possible, quoique, précisément, un langage réservé à la science et au culte,

Digitized by Google

dans un même pays, chez un peuple très conservateur, puisse traverser de longues générations sans changement appréciable.

Les raisons documentaires ont plus de poids. Les travaux de Wutz, même si on ne suit pas ce savant dans toutes ses hypothèses relatives à l'origine de la Septante, ont appris à distinguer entre différentes couches de transcription de l'hébreu en grec. Dans *Die Psalmen textkritisch untersucht* (Munich, 1925), il a publié les fragments de la deuxième colonne des Hexaples d'après les fragments de Milan découverts par Giovanni Mercati. Or, la transcription de l'hébreu en grec dans la deuxième colonne des Hexaples, dont l'origine a été déjà étudiée en 1901 par Joseph Halévy [1], a un caractère homogène et suit des règles fixes. De quand date cette transcription? Wutz penche pour l'époque macchabéenne. M. Kahle ne la croit pas si ancienne et la situerait plutôt au Ier siècle; elle serait sensiblement contemporaine de la version d'Aquila. Quoi qu'il en soit, il faut admettre des couches successives dans les transcriptions de l'hébreu en grec. Dans les plus anciennes les laryngales (c'est-à-dire les lettres ע א ח ר) sont représentées; quand aux lettres כ, ב, ת, elles sont rendues de façon variable. Dans la deuxième colonne des Hexaples, il est remarquable que les laryngales sont ignorées et כ, ב, ת rendues invariablement par χ, φ, θ. Une semblable évolution correspond, selon M. Kahle, à une évolution dans la prononciation de l'hébreu, fortement émoussée (stark abgeschliffen) vers 100 après J. C., par rapport à la prononciation du temps où naquit la version alexandrine. — Peut-être faut-il penser plutôt à des différences de prononciation d'ordre régional, l'hébreu ne se prononçant pas en Galilée comme dans le Sud, — ne circulait-il pas, à Césarée, un exemplaire transcrit, du genre de celui de la deuxième colonne des Hexaples [2]? En tout cas les faits relevés par M. Kahle sont frappants. On peut même ajouter à l'appui un témoignage qu'il vaudrait la peine d'examiner de près, ce sont les transcriptions de noms propres bibliques chez Flavius Josèphe. Elles me semblent confirmer généralement les constatations de M. K., compte tenu de la difficulté qu'on éprouve souvent à restituer la vraie leçon de Josèphe parmi les variantes des manuscrits, puis de l'hellénisation déformante de

1. *Journal Asiatique*, T. XVII, p. 335 et suiv.
2. Cf. l'article et les références de J. Halévy cités par Kahle, p. 44, n° 1.

Digitized by Google

beaucoup de ces noms, et enfin du fait que Josèphe se contente en bien de cas de transcrire la version alexandrine, — mais alors même il est un témoin précieux de la prononciation de son temps (Ier siècle après) et peut-être de l'existence d'une transcription de l'hébreu en grec analogue à celle des Hexaples. Il suffit de parcourir les *Antiquités* pour voir que, la plupart du temps, Josèphe laisse également de côté les laryngales dans ses transcriptions. Pour le ח, nous trouvons quelquefois la transcription par χ dans certains noms bien connus (Rachel, Nachor), ou au commencement d'un mot (Cham, Hébron). חוה en revanche, est transcrit Εὐέα, comme dans la Septante. Il y aurait peut-être lieu, d'ailleurs, de se demander s'il n'existait pas primitivement une double prononciation du ח, l'une douce, l'autre plus forte, prononciation unifiée bien avant l'époque massorétique, mais qui expliquerait, ainsi que pour ע, les variations de la transcription dans le grec de la Septante.— Quoi qu'il en soit, dans le corps du mot et surtout à la fin ח disparaît. Je citerai les exemples suivants, propres à Josèphe (nos textes de la Septante n'ont, pour les premiers, qu'une traduction de l'hébreu) :

Ant., I, § 262 Niese, le troisième puits creusé par Isaac s'appelle *Roôbôth* (= רחבות, Gen. xxvi, 22). — III, § 28, בדלח, Nombr. ii, 7 est transcrit βδέλλα. — III, § 163, le חשן du grand-prêtre (Ex. xxviii, 15) est transcrit ἐστήν. — Pour ע, voici des exemples où la transcription de Josèphe laisse tomber la lettre, alors qu'elle est rendue par γ dans la Septante. *Ant.*, I, § 173, כדרלעמר devient Χοδολλαμόρος, Septante Χοδολλογομορ. — I, § 265, צבעין, Gen. xxxvi, 2, est rendu Ἐσεβέωνος par Josèphe, Σεβεγών par la Septante.

Mais revenons à l'exposé de M. Kahle. Il en vient aux textes liturgiques pourvus de la surponctuation palestinienne. Ces textes, dit-il, supposent une prononciation de l'hébreu répondant assez bien à celle de la deuxième colonne des Hexaples. Dans ces textes, la surponctuation, assez sommaire en ce qui concerne les vers du poète, est particulièrement soignée quand il s'agit des versets bibliques reproduits par lui. Voici un de ces versets, pour donner à nos lecteurs une idée de cette ponctuation :

הַשְׁקִיפָה מִמְּעוֹן קָדְשְׁךָ מִן הַשָּׁמַיִם וּבָרֵךְ אֶת עַמְּךָ
אֶת יִשְׂרָאֵל וְאֶת הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נָתַתָּה לָנוּ כַּאֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתָּ לַאֲבֹתֵינוּ
אֶרֶץ זָבַת חָלָב וּדְבָשׁ

Digitized by Google

On voit par cet exemple que le *hireq* est rendu par deux points verticaux, le *çèrè* et le *ségol* par deux points obliques, le *holem* et le *qameç* bref par trois points en triangle, le *chourouq* par deux points horizontaux. Le *patah* est généralement rendu par notre *patah* usuel et le *qameç* long par un trait vertical. Mais les erreurs ne sont pas rares. Ainsi dans ce seul verset, il eût fallu un trait vertical sur l'affixe de נשבעת, à moins de supposer que ce mot était lu *nischba'at*; le dernier mot devait être ponctué plutôt וּדְבֵשׁ. Il est à remarquer ensuite que l'article n'est pas ponctué, ni la copule *vav*, que le *scheva* quiescent n'est jamais noté, et que le *scheva* mobile est coloré, ce qu'on sait d'autre part par les transcriptions *grecques*. Cette ponctuation palestinienne semble bien ignorer les *hatef* (patah et autres).

Ces versets — il y en a dans les textes publiés par M. Kahle plus de soixante ainsi vocalisés — permettent donc d'utiles comparaisons avec la ponctuation tibérienne. La ponctuation palestinienne est empirique, la tibérienne a fixé systématiquement la prononciation en se conformant à des règles grammaticales très précises, et les grammairiens des temps postmassorétiques n'ont fait que redécouvrir les règles suivies par les Massorètes. Voici les points sur lesquels M. Kahle attire particulièrement l'attention, et l'on peut souscrire, sauf quelques réserves, à ses conclusions: si approximative que soit la vocalisation des fragments liturgiques et malgré les erreurs et les inconséquences qu'on y rencontre, on peut en tirer certaines indications intéressantes concernant la prononciation, qui diffère à quelques égards de celle qu'ont fixée les Massorètes.

1°) Le suffixe de la deuxième personne du singulier paraît uniformément *akh* et non *kha*, même en dehors de la pause. Voir, par exemple, קדשך dans le verset ci-dessus. M. Simonsen a justement indiqué à M. Kahle, qui rapporte son observation, que ladite prononciation s'est conservée dans les poésies synagogales, notamment dans les Selihot, où les anciennes éditions du rite germano-polonais écrivent למען אמתך. C'est également habituel chez les Sefardim.

2°) La deuxième pers. masc. sing. du parfait, là où il n'y a pas la graphie תה, — laquelle est fréquente, — paraît avoir été *at*. Comparer, dans notre verset, נתתה et נשבעת, lus respectivement *natatta* et, probablement, *nischba'at*.

Digitized by Google

3°) L'*a* des affixes 2e sing. masc. et 3e sing. féminin ךָ et הָ après une voyelle accentuée n'est jamais indiqué dans nos documents. Faut-il en conclure, avec M. Kahle, que cette voyelle n'était pas entendue et qu'on lisait, p. ex., חמותיך *homotékh* au lieu de *homotékha*, אמריה, *amaréh* au lieu d'*amaréha*, בפיה, *befih* au lieu de *befiha*? La chose me paraît douteuse: l'absence de signe pour cet *a* final atone n'est pas une preuve péremptoire; l'article non plus n'est pas ponctué et pourtant était sûrement prononcé. Cette prononciation répondrait toutefois à celle que nous indiquent les transcriptions des Hexaples et de Jérôme, ainsi que le texte samaritain.

M. Kahle affirme que les laryngales n'étaient pas prononcées. Il en voit la preuve dans la manière dont celles-ci sont employées dans les rimes et les acrostiches. Il cite à cet égard יקרע et אזרח que le poète fait rimer ensemble (12 I a). Cela prouve, certes, que le ע et le ח avaient, en fin de mot, une prononciation à peu près identique, aspiration ou grasseyement; il est peut-être exagéré de conclure à une chute complète des laryngales dans la récitation, malgré le témoignage de la deuxième colonne des Hexaples et de la prononciation galiléenne et samaritaine.

A l'objection que les Massorètes, dans leur système de vocalisation compliquée, n'ont point innové, mais fixé seulement la prononciation savante opposée à la prononciation relâchée du peuple, M. Kahle répond qu'en un cas au moins la prononciation officielle, à une date donnée, à savoir le IVe siècle, est différente de la prononciation massorétique. Il s'agit des בגדכפת. Déjà en 1925, dans la *Festschrift* de Marti, M. K. attirait l'attention sur le texte de *Berachot* 15 *b*, qui contient des avis concernant la récitation correcte du Schema. Raba, docteur du IVe siècle, énumère huit passages du Schema où de deux mots liés par le sens, le premier finit par la même consonne qui commence le second, d'où le danger, dans une prononciation hâtive, de confondre les deux lettres. Or, parmi ces huit cas figurent les deux groupes עשב בשדך et הכנף פתול. Comment admettre que Raba les comprenne dans sa liste si la règle des בגד כפת existait de son temps en Babylonie, si ב et ב étaient des spirantes à la fin d'un mot, des explosives au commencement du mot suivant, ce qui exclut toute possibilité de confusion? L'argument n'est peut-être pas sans réplique, la différence

Digitized by Google

n'étant pas très sensible, dans une lecture rapide, entre ב et ב, פ et פ. Mais il y a d'autres indices de la prononciation *rafé* de ces lettres au début d'un mot. C'est la transcription dans la Vulgate des mots commençant par פ. Déjà la Septante, dans l'immense majorité des cas, rend le פ initial par φ. Il n'y a qu'à consulter la concordance Hatch et Redpath, au supplément (noms propres), pour s'en convaincre. Josèphe transcrit de même toujours פ par un φ. La Vulgate renchérit encore, puisque même pour un mot d'origine étrangère comme Pithom, où la Septante a un π, la Vulgate écrit *fithom*. Il y a toutefois une exception dont M. Kahle ne parle pas, c'est פכד, toujours rendu dans le grec par πάσχα, sauf toutefois dans les Chroniques où on lit φασεκ (ou φάσεχ). Josèphe a également πάσχα (une fois φασχα). Il reste vraisemblable à tout le moins que, dans les textes liturgiques avec ponctuation palestinienne, les *begad kefat* n'avaient pas la double prononciation fixée plus tard. M. Kahle rappelle d'ailleurs qu'un commentaire du *Séfer Yecira*, datant du xe siècle, attribue à Tibériade la différence de prononciation de ces lettres.

Mais la question revient : les Massorètes sont-ils à proprement parler les inventeurs de ce système raffiné de prononciation et de vocalisation qui a fait loi depuis et régné sans conteste dans la grammaire hébraïque? On a peine à le croire. M. Kahle fait intervenir, dans la genèse de la notation complexe des Massorètes, l'influence des Caraïtes, des grammairiens arabes, et, surtout pour les *begad kefat*, celle de la grammaire syriaque. Il y a, dans les considérations d'ordre historique et géographique où s'engage M. K., en particulier dans ce qu'il dit d'une école juive à Nisibis qui se serait perpétuée, malgré le silence des textes rabbiniques à ce sujet, des hypothèses suggestives, mais qui demandent confirmation.

En tout cas, la publication des textes liturgiques présentés ou reproduits dans les *Masoreten des Westens*, accompagnés d'excellents facsimilés, met en évidence des faits importants pour l'histoire de la prononciation de l'hébreu. Il faut souhaiter que d'autres documents de ce genre voient le jour : concurremment avec les travaux actuels sur les manuscrits de la Septante, ils offrent un champ d'études en partie nouveau et d'un vif intérêt.

Julien WEILL.

Digitized by Google

ADDITIONS ET RECTIFICATIONS

T. LXXXV, p. 21, l. 2 d'en bas. La bonne lecture n'est ni להרחיק ni להשרית, mais להרתיח = pour cuire; cf. Berliner dans *Festschrift z. 70. Geburtstage D. Hoffmanns*, p. 288. — P. 33, l. 8 suiv. Cette explication et une partie de la bibliographie se trouvent déjà chez Schiller-Szinessy, *Catalogue*, p. 27.

Ibid., l. 4 d'en bas. La lecture וששה est correcte, puisque le manuscrit, d'après De Rossi, *Mss. Codices*, contient de fait aussi la *Meguillat Antiochos*. — P. 35, l. 4 d'en bas suiv. L'usage que le fiancé signe également au bas de la Ketouba se retrouve encore non seulement chez les Sefardim, de façon fréquente, mais encore ça et là en Allemagne [*M. G. W. J.*, XLVII (1903), p. 370] et aussi en Hongrie [également en France. *N. d. l. R.*]. *A. Z. Schwarz.*

T. LXXXV, p. 67. — Aux textes cités par M. Marmorstein, il faut ajouter celui-ci, de Plutarque, *Questions romaines*, 10: « Pourquoi les Romains adorent-ils les dieux la tête couverte et au contraire, quand ils rencontrent des personnes respectables, se découvrent-ils pour les honorer? »

Israël Lévi.

Digitized by Google

TABLE DES MATIÈRES

REVUE

ARTICLES DE FOND

BAUER (J.). — L'école rabbinique de Metz 180

BLAU (L.). — I. Manuscrits hébraïques 11

II. Le dictionnaire hébraïque de Ben Jehouda.... 164

GINSBURGER (M.). — Les Juifs du pays de Bade 41

HELLER (Bernard). — I. Eléments juifs dans les termes religieux du Qôran d'après les récentes publications de M. J. Horovitz 49

II. Récits et personnages bibliques dans la légende mahométane 113

LÉVI (Israël). — Le conte du *Diable dupé* dans le folklore juif... 137

PARET (R.) et HELLER (B). — II. Encore deux mots sur l'épisode des Juifs de Kheybar dans le roman d'Antar 56

REINACH (Théodore). — Inscriptions de Touba 1

NOTES ET MÉLANGES

ADLER (E. N.). — Note sur l'émigration en Palestine de 1211 70

LÉVI (Israël). — Salomon-Alexandre 207

MARMORSTEIN (A.). — L'acte de se couvrir la tête chez les Juifs.. 66

ROTH (Cecil). — Mordekhaï Dato et la Scuola dei quattro Capi à Rome 63

WEILL (J.). — I. Mamad le Juif 72

II. La prononciation de l'hébreu prémassorétique. 214

Digitized by Google

BIBLIOGRAPHIE

GINSBURG (Michel S.). — Sobranie troudow po woprosou o ewreiskom elemente, par BARAZ (M. G.) 106

LAMBERT (Mayer). — Die Passivbildung des Grundstammes im Semitischen. Eine sprachwissenschaftliche Untersuchung, par PORATH (E.) 99

MARMORSTEIN (A.). — Fragments from the Cairo Genizah in the Freer collection, par GOTTHEIL (Richard) et WORRELL (W. H) 101

WEILL (J.).— I. Revue bibliographique (années 1926-1927) (*Suite*) 74

II. Masoreten des Westens, par KAHLE (Paul)..... 109

Additions et Rectifications..... 112

Table des matières..... 223

Le Gérant : Julien WEILL.

IMPRIMERIE H. ELIAS, 226, RUE SAINT-DENIS, PARIS. — R. C. N° 4855

Digitized by Google

LIBRAIRIE ERNEST LEROUX, 28, RUE BONAPARTE, PARIS (VI•)

ŒUVRES COMPLÈTES DE FLAVIUS JOSÈPHE

TRADUITES EN FRANÇAIS

SOUS LA DIRECTION DE THÉODORE REINACH

Vient de paraître :

TOME DEUXIÈME

ANTIQUITÉS JUDAÏQUES

LIVRES VI-X

TRADUCTION DE M. JULIEN WEILL

Prix : **30** fr.

Ont déjà paru : Tome I, **Antiquités judaïques**, livres I-V, traduction de Julien WEILL ; prix : 15 fr. — Tome III, **Antiquités judaïques**, livres XI-XV, traduction de Joseph CHAMONARD ; prix : 15 fr. — Tome V, **Guerre des Juifs**, livres I-III, traduction de René HARMAND ; prix : 15 fr. — Tome VII, 1er fascicule, **De l'ancienneté du peuple juif (contre Apion)**, traduction de Léon BLUM ; prix : 7 fr.

LIBRAIRIE A. DURLACHER, 142, RUE DU FAUBOURG-SAINT-DENIS, PARIS

INDEX ALPHABÉTIQUE DES 50 PREMIERS VOLUMES

DE LA *REVUE DES ÉTUDES JUIVES*

Grand in-8° de VIII-430 pages. Prix . . . . . **25** fr.

Digitized by Google

TABLE DES MATIÈRES

REVUE

ARTICLES DE FOND

HELLER (Bernard). — Récits et personnages bibliques dans la légende mahométane 113

LÉVI (Israël). — Le conte du *Diable dupé* dans le folklore juif... 137

BLAU (Ludwig). — Le dictionnaire hébraïque de Ben Jehouda.. 164

BAUER (J.) — L'école rabbinique de Metz..... 180

NOTES ET MÉLANGES

LÉVI (Israël). — Salomon-Alexandre..... 207

WEILL (Julien). — La prononciation de l'hébreu prémassorétique. 214

Additions et rectifications..... 222

Table des matières..... 223

PRIX DE L'ABONNEMENT A LA *REVUE DES ÉTUDES JUIVES*

FRANCE		ÉTRANGER	
Un an	50 fr.	Un an	70 fr.
Prix du numéro .	15 »	Prix du numéro .	20 »

Tarifs des annonces : 30 francs par page. Pour traiter, s'adresser à l'Imprimerie H. Elias, 226, rue Saint-Denis, Paris, et à la librairie Durlacher, 142, rue du Faubourg-Saint-Denis, Paris.

PARIS. — IMPRIMERIE H. ELIAS, 226, RUE ST-DENIS — R. C. N° 4855

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

RETURN TO ➡ CIRCULATION DEPARTMENT
202 Main Library

LOAN PERIOD 1 **HOME USE**	2	3
4	5	6

ALL BOOKS MAY BE RECALLED AFTER 7 DAYS

Renewals and Recharges may be made 4 days prior to the due date.

Books may be Renewed by calling 642-3405

DUE AS STAMPED BELOW

SEP 22 1995
RECEIVED

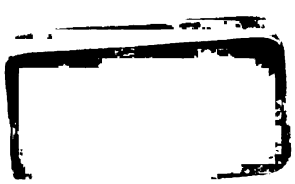
JUN 23 1995
CIRCULATION DEPT.

FORM NO. DD6

UNIVERSITY OF CALIFORNIA, BERKELEY
BERKELEY, CA 94720

Digitized by Google

U.C. BERKELEY LIBRARIES
C020519281



Digitized by Google